Giovanni Gentile

PENSARE L'ITALIA

A cura di Marcello Veneziani

CASA EDITRICE LE LETTERE

B I B L I O T H E C A

GIOVANNI GENTILE

PENSARE L'ITALIA

Scritti scelti

a cura di
Marcello Veneziani

Le Lettere

In copertina: Giovanni Gentile nel suo studio a Forte dei Marmi.

Creative Commons

2014 Prima ristampa

Copyright © 2013 by Casa Editrice Le Lettere – Firenze
ISBN 978 88 6087 627 0
www.lelettere.it

L'ITALIA, QUEL PENSIERO DOMINANTE

Introduzione
di Marcello Veneziani

Con Giovanni Gentile finì la grande filosofia italiana. Dopo di lui o non fu grande, o non fu vera filosofia, o non fu italiana. La grande filosofia italiana finì con lui. Dico la filosofia di Vico, e prima di Vico il pensiero di Bruno, Telesio e Campanella, dopo Vico di Rosmini e di Gioberti; ma anche la filosofia di Dante e di Leopardi. Dopo Gentile la filosofia rielaborò il lutto della sua stessa morte, dopo averne decretato l'agonia e poi annunciato la sua scomparsa. Dopo Gentile l'idea che la filosofia ricercasse la verità e che anzi la verità stessa sgorgasse dal processo attivo del pensiero, scomparve del tutto: il pensiero della crisi disconobbe la verità e la sua ricerca, al più si riconobbe nelle sue interpretazioni. Dopo Gentile il pensiero non ebbe più fiducia in se stesso, si risolse nella razionale o irrazionale disperazione, variamente denominata, o si occupò dell'autopsia di se stesso, dell'analisi e della scomposizione dei saperi. Dopo Gentile la filosofia si occupò di linguaggi e procedure. Si negò alla verità, allo spirito e al pensiero assoluto. Da qui la dolorosa inattualità di Gentile.

Per ritrovare la grandezza del pensiero italiano occorrerà procedere a ritroso dal Novecento nei secoli andati. Benedetto Croce fu una grande personalità culturale che esercitò nella prima metà del Novecento un'influenza che nemmeno Gentile ebbe nei suoi pur rilevanti ruoli pubblici. Croce fu chiaro e acuto scrittore di estetica e filosofia, lettere e storia, critico arguto e scopritore di autori, opere e talenti; assunse col tempo il ruolo inappuntabile di coscienza critica e maestro di libertà; ma la potenza del pensiero gentiliano non trova pari nel Novecento italiano, solo epigoni.

Del resto si veda quel che scrive lo stesso Gentile a proposito di Croce nel 1940 (pp. 115-120 di questa Antologia). Così Antonio Gramsci, fu acuto ideologo, lucido pensatore politico che ripassò la letteratura e la storia nella padella del marxismo militante, intellettuale di prim'ordine e sociologo della cultura e della storia, traduttore del marx-illuminismo in prassi politica e contesto nazionale. Ma non fu filosofo. O lo fu nel solco di Gentile, traducendo il materialismo di Marx in filosofia della prassi, tramite l'attualismo di Gentile. Gramsci rielaborò l'internazionalismo marxista in una filosofia d'impronta nazionale e popolare, da cui derivò l'italomarxismo. Ma la stessa conversione nazionale del marxismo avvenne all'ombra, rimossa e ingombrante, di Gentile. La filosofia della prassi ebbe in Gentile la matrice romantica e in Gramsci la versione neo-illuminista. Gentile e Gramsci, secondo Del Noce «convergono nel formare una volontà collettiva nazional-popolare con intellettuali e popolo» (*Il suicidio della rivoluzione*, Milano, Rusconi, 1978, p. 195).

La stessa idea gramsciana dell'intellettuale organico in cui coincidono cultura e politica – idea condivisa da Piero Gobetti – trova il suo riferimento più rigoroso in Giovanni Gentile. E l'idea gramsciana, nucleo centrale del suo pensiero, che la conquista della società passi dalla conquista della cultura, fu anch'essa squisitamente gentiliana, non solo sul piano filosofico ma anche sul piano pratico, se si considera che quel progetto fu perseguito attraverso la riforma della scuola, l'organizzazione della cultura, l'Enciclopedia italiana. L'idea gramsciana dell'egemonia culturale si situa tra la teoria e l'esperienza di Gentile e poi di Bottai; e deriva dall'interventismo culturale d'inizio secolo, il cosiddetto idealismo militante, più la lezione di Lenin.

Del resto, il fatto che Gentile, nonostante l'Interdetto tuttora semi-vigente, abbia figliato una vasta e spesso irriconoscente discendenza filosofica, che non ebbero né Croce né Gramsci né gli altri filosofi italiani del Novecento, dimostra la vitalità del pensiero gentiliano, soprattutto *in partibus infidelium*. Croce ebbe vasti estimatori, Gramsci ebbe molti seguaci politici, militanti di partito ed esegeti ideologici; ma né l'uno né l'altro ebbero significativi filosofi che ne proseguirono e ne innovarono la teoria, e non solo perché ambedue non avevano cattedre e

istituti con relativi allievi. Ma soprattutto perché l'una fu una grande visione della cultura nella storia e l'altra una grande cultura politica in funzione del partito-principe. Il maggior allievo di Gramsci, suo traduttore-traditore in politica, fu lo stesso Togliatti. Di Croce fu vasta l'ammirazione, piccola l'eredità filosofica, minuscola l'eredità politica, in un ramo dell'esile partito liberale. In queste pagine non torneremo sui rapporti tra Croce e Gentile, già abbastanza esplorati. Ci limitiamo a notare le tante pagine di Gentile che hanno in Croce il convitato invisibile, ora come bersaglio polemico, ora come interlocutore principale. Tra le asprezze reciproche ne ricordiamo solo una, venata di tenerezza, di Gentile a Croce, del 1942: «Si calmi intanto: diamine, siamo due vecchi ormai, e i giovani ci guardano» (in *Frammenti di filosofia*, voll. LI-LII, Firenze, Le Lettere, 1994, p. 358).

Anche sul destino dell'idealismo il maggior continuatore-innovatore dell'idealismo hegeliano, non solo in Italia, fu Gentile, erede e originale come fu Plotino rispetto a Platone. Dopo di lui Hegel fu imbalsamato nella galleria dei filosofi estinti. O affisso a testa in giù nelle bacheche del marxismo, come esigeva il rovesciamento hegeliano proclamato dallo stesso Marx.

La fecondità del pensiero gentiliano e la sua influenza si espressero in due versanti: la potenza teoretica del suo attualismo, unita a un atto di fiducia nell'assoluto del Pensiero, il cui grembo tutto contiene e risolve, la vita e il mondo, l'educazione e la politica, l'arte e la religione. E, l'altro versante, la forza persuasiva e pervasiva della sua filosofia civile che riannoda la storia e la filosofia italiana, l'arte, la letteratura e la religione, l'etica e l'educazione nazionale, cogliendone una linea coerente e vigorosa che si esprime in opere e atti, eventi storici e frutti spirituali. Nel primo senso, sintetizzando al massimo, Gentile pensò l'Essere e nel fluire del pensiero lo risolse; pensiero in atto e non pensiero morto, cioè pensato una volta per sempre. Nel secondo senso Gentile pensò l'Italia e nel pensiero trovò l'anima, il destino e la missione d'Italia. Gentile cercò di tracciare quasi un'escatologia italiana che corre parallela alla storia d'Italia, come una storia della redenzione spirituale d'Italia. Uso l'espressione escatologia nel suo senso pieno e religioso, perché in Gentile vi fu l'ultimo

poderoso tentativo di pensare l'Italia attraverso una teologia civile, nel solco di Vico, una riforma religiosa applicata alla politica o una religione civile legata all'amor patrio, allo spiritualismo politico e al pensiero nazionale. I precursori del pensiero unitario li chiama infatti profeti, a partire da Dante; il Risorgimento lo vede come la Resurrezione dell'Italia, *attuare* l'Italia è per lui una missione fondata sulla religione della patria e sul primato morale e civile, ma anche culturale, d'Italia. Mazzini e Gioberti rivivono nel pensiero gentiliano.

Secondo Gentile è Dante, «pervaso da una filosofia di gran lunga superiore» ai poeti classici, il precursore del pensiero italiano e dello stato unitario, è lui «padre nostro, primo degli italiani», scrive Gentile nel suo commento al canto di Sordello. Prima che poeta, Dante è filosofo, devoto a quella madonna filosofia «figlia d'Iddio, regina di tutto, nobilissima e bellissima filosofia», come scrive Gentile citando lo stesso Dante (*Il concetto della storia della filosofia*, Prolusione del 10 gennaio 1907 all'Università di Palermo pubblicata in «Rivista Filosofica», X, 1908, pp. 421-464).

Per realizzare la sua impresa Gentile convoca nella sua opera gli stati generali dell'Italia antica e moderna – filosofi, artisti, poeti ed eroi – e ne rintraccia il pensiero vivente, come già lo chiamava Mazzini; un pensiero vivente e italiano, vibrante nel suo eterno, incessante divenire. Impresa concepibile dentro la sua filosofia dell'attualismo dove il pensiero ravviva il passato e lo pone in atto.

Nessun filosofo prima di Gentile ha avuto la possibilità di trasferire la sua teoria nella prassi, il pensiero nell'azione di governo, disseminarlo nella scuola, nell'università, nella cultura e nelle istituzioni del suo tempo. Salvo brevi esperienze politiche e ministeriali di Francesco De Sanctis, Ruggiero Bonghi e Benedetto Croce, nessun intellettuale ebbe la possibilità di incidere nella storia d'Italia e nella cultura italiana come Gentile, né prima né dopo di lui. E Gentile incise, ampiamente, profondamente, efficacemente. Raro caso di filosofo al potere che realmente produsse effetti concreti, nonostante il regime autocratico (o proprio per questo?). Delle sue eredità ancora si parla.

Come in un corpo coerente e tutto proteso all'unità, l'impianto teorico dell'attualismo si annoda alla filosofia civile, anzi

si unisce nel nome di quella filosofia dell'identità che è l'impronta principale, e forse l'illusione maggiore, di Gentile. L'identità di pensiero e storia ha una matrice non solo idealistica e mazziniana, ma anche marxiana. Se Marx ritenne che il proletariato fosse l'erede ultimo della filosofia classica tedesca, Gentile ritenne che la nazione italiana fosse l'erede ultima della filosofia italiana e dell'idealismo. Il passaggio dalla teoria alla prassi è analogo, benché il piano sia differente. Il pensiero si fa storia, movimento e popolo, in Marx come in Gentile. Ma in Gentile la classe cede il posto alla nazione, la rivendicazione economica è subordinata al risveglio etico e la rivoluzione sociale muta in rivoluzione spirituale e culturale.

Non potremmo del resto comprendere Gentile senza il suo confronto originario con Marx. La critica che egli rivolge a Marx è la premessa necessaria e rigorosa all'attualismo. Innanzitutto, rispetto a Croce, Gentile colse tutta la potenza filosofica di Marx, che a suo parere non era solo un critico dell'economia, un ideologo-giornalista e un pensatore politico. «Marx non fu un rivoluzionario che fece ricorso alla filosofia solo per giustificare filosoficamente le proprie teorie rivoluzionarie; ma fu anche un vero e proprio filosofo, che per particolari studi e per le condizioni dei tempi, diventò rivoluzionario» (*La filosofia di Marx*, Pisa, Enrico Spoerri, 1899, p. 119). Prendere sul serio Marx come filosofo e risalire a Hegel fu dunque la posizione del giovane Gentile. Eravamo alla fine dell'Ottocento e non si conoscevano ancora le realizzazioni storiche e politiche del marxismo, l'avvento al potere del comunismo in Russia e poi altrove.

Riconosciuta l'importanza teorica del marxismo, Gentile coglie poi anche il suo punto debole nell'incompatibilità tra materialismo e storia. Se la storia è processo spirituale, come aveva insegnato Hegel, non può esistere un processo dialettico fondato sul materialismo. Laddove c'è materialismo non ci può essere storia, argomentava Gentile quando aveva ventiquattro anni, in quanto la storia è attività spirituale. «Questo materialismo, per essere storico, è costretto a negare nella sua coscienza speculativa il proprio fondamento; che non siavi altra realtà all'infuori della sensibile», da cui la conclusione: «Un materialismo per essere storico non è più materialismo» (ivi, p. 161). Viceversa,

la dialettica marxista, per farsi compiutamente materialista, cessa di essere rivoluzionaria. Si nega come processo storico, e dunque come evento escatologico, palingenesi rivoluzionaria, o "spirituale", direbbe Gentile. Per farsi concreta e aderire al materialismo si fa inerte, statica, priva di storia, non suscettibile di avanzare. La considerazione filosofica di Gentile trova conferma a posteriori alla luce del Novecento nell'esito storico del marxismo applicato: il comunismo al potere si fa prima apparato repressivo, poi si pietrifica nella stagnazione e alla fine viene sconfitto da un materialismo più dinamico, più espansivo, più corrosivo rispetto ai valori tradizionali. Un materialismo che non si presenta come tale, non enuncia teorie, ma più efficacemente del marxismo si presenta come morte della filosofia e trionfo della pratica. È il materialismo sorto dal dominio del capitalismo e della tecnica. Peraltro lo stesso Marx aveva previsto questo insanabile dualismo tra materialismo e processo storico riflettendo sulla teoria di Feuerbach. Nell'*Ideologia tedesca* Marx aveva infatti notato: «Fintanto che Feuerbach è materialista, per lui la storia non appare, e fintanto che prende in considerazione la storia, non è un materialista. Materialismo e storia sono per lui del tutto divergenti» (Roma, Editori Riuniti, 1972, pp. 12-18). Analisi perfetta, c'è solo un "per lui" di troppo. E Gentile lo elimina, applicando la considerazione marxiana allo stesso Marx: materialismo e processo storico sono divergenti.

Il marxismo è un materialismo incompiuto, ancora venato di conati profetici, attese messianiche, arcaiche palingenesi, percorso da una tensione ideale ed etica verso principi e mete di redenzione sociale. Tensione che, divenuto potere e regime, è costretto a sedare, reprimere e poi cancellare. Così quel materialismo, privato di tensione storica e salvifica, perde la competizione con il materialismo compiuto e coerente del tecno-capitalismo, che non offre paradisi venturi ma decreta la fine della storia e offre qui e ora paradisi di benessere, seppur effimeri, individuali e artificiali. Con l'avvento del materialismo compiuto d'Occidente la politica viene neutralizzata insieme alla tensione etica e storica verso l'avvenire, e viene così realizzata in altro modo la società ideale prefigurata da Marx, dove – come scrive nel *Manifesto del partito comunista* (1848) – con il cambiamento dei rapporti di

produzione, «il pubblico potere perderà il suo carattere politico». La politica muore tra le braccia dell'economia, la rivoluzione in quella del benessere materiale immediato. Riconoscendo la forza filosofica del marxismo e cogliendone insieme la sua debolezza, il giovane Gentile aveva capito sia l'imponenza filosofica del marxismo, che avrebbe poi pervaso un secolo, sia il suo inevitabile fallimento storico, perché il materialismo marxista fu soppiantato da un materialismo più coerente e più nichilista, dissociato dalla tensione storica e ideale. Non aveva previsto, Gentile, che quel materialismo globale alla fine avrebbe corroso anche lo spiritualismo politico, sconfitto lo Stato etico e travolto la dimensione nazionale.

L'importanza della critica gentiliana a Marx non sfuggì al capo rivoluzionario che trasformò il marxismo in storia e potere: Lenin, scrivendo il profilo di Marx, si riferì all'opera del giovane Gentile, unico filosofo citato nel testo tra i filosofi non marxisti. Va notato che lo scritto di Lenin risale al 1915 (prima pubblicato nel *Dizionario Enciclopedico Granat* e poi nel vol. XXI delle sue *Opere complete*, Roma, Editori Riuniti, 1963, p. 70) e fu pubblicato nel 1950 in Italia presso le edizioni di Rinascita. Ma il curatore dell'opera, Palmiro Togliatti, fece sparire il riferimento di Lenin a Gentile. Erano ormai lontani i tempi in cui Togliatti recensiva con attenzione su «L'Ordine Nuovo» l'opera gentiliana *Guerra e fede* (7 giugno del 1919); c'erano stati di mezzo la nascita del partito comunista, il fascismo, la guerra mondiale e la guerra civile.

«All'epoca di Ordine Nuovo eravamo gentiliani, non crociani», ammise Angelo Tasca, uno dei fondatori del partito comunista italiano. Tornò probabilmente alle origini gentiliane, Tasca, quando alla fine degli anni Trenta, espulso da Togliatti per le sue critiche a Stalin, sostenne la necessità di una conversione nazionale del socialismo, nel quadro di un'ideologia sempre meno marxista e sempre più antimaterialista. Passando in Francia a collaborare col regime di Petain e dirigendo la rivista «L'effort», vicina al governo di Vichy, Tasca si appellò «alla coscienza collettiva delle nazioni» e, come Silone, impregnò il suo socialismo di aneliti nazionali e religiosi. Dei quattro eminenti fondatori

del partito comunista, uno finì in camicia nera (Bombacci) e un altro (Tasca) collaborazionista. Il viaggio di Tasca nel comunismo, partito da Gentile si concluse tornando a Gentile (e a Sorel ed Henri de Man), nel tentativo di un inveramento spirituale e nazionale del socialismo.

Il 10 febbraio del 1921 Piero Gobetti organizza una conferenza di Gentile a Torino, in un ciclo di incontri con Croce, Salvemini e Prezzolini. Scrive Gobetti su «L'Ordine Nuovo»: «Questo insegnamento di vitalità intensa, d'operosità necessaria, di serenità, d'umanità scaturisce dall'opera di G. Gentile. Egli ha fatto scendere (anzi, meglio salire) la filosofia dalle astruserie professorali nell'immensa concretezza della vita. È giusto che in lui gl'individui riconoscano un maestro di moralità, e tutta una nuova generazione s'ispiri al suo pensiero per rinnovarsi». Due anni dopo Gobetti, facendo *I conti con l'idealismo attuale*, cercherà di rimangiarsi quel giudizio che egli stesso definì "compromettente", dicendo che voleva propagandare la conferenza (in «Rivoluzione liberale», del 18 gennaio 1923). Ma non si possono scrivere quelle cose e poi attribuirle a una distorsione promozionale… Quale dei due Gobetti era sincero? Nel frattempo Gentile era diventato ministro della Pubblica Istruzione con Mussolini.

L'antologia che abbiamo qui curato percorre la traccia coerente della sua filosofia civile, e davvero corrisponde al titolo che le abbiamo dato, perché è composta su quel filo conduttore che la anima e la percorre nelle sue pagine: *Pensare l'Italia*. C'è in Gentile lo sforzo di dar compimento e consapevolezza al motto postrisorgimentale di fare gli italiani dopo aver fatto l'Italia, e di esprimere un pensiero italiano dopo aver dato un corpo allo Stato unitario. Quasi una visione organicistica del pensiero italiano che compone in unità le sue sparse membra, come è accaduto col processo storico che ha riunito le sparse membra locali nel corpo intero dello Stato. Gentile pensa l'Italia attraverso la sua tradizione, i suoi poeti eminenti che considera anche filosofi, la circolazione del pensiero nella filosofia italiana e il formarsi dell'idealismo, la costruzione concettuale del Risorgimento come categoria filosofica ed etica, la filosofia della guerra e lo spiritua-

lismo politico, la centralità della scuola e del processo educativo, la formazione di una coscienza civile nazionale, il rapporto con la religione, l'umanesimo del lavoro e la visione comunitaria. Nel pensiero italiano Gentile convoglia la storia, l'arte e la vita spirituale della nazione.

Premessa inevitabile, anzi precondizione assoluta, del suo pensiero filosofico e civile è il suo carattere. E qui non s'intende il carattere nazionale ma proprio la sua indole personale: quella specie di fiducia nella Storia e nel pensiero, quell'ardore a cimentarsi, di tempra rinascimentale e risorgimentale, quel confidare nella forza costruttiva e audace del pensiero. Espressione di quel carattere è anche il suo linguaggio, così lontano da quello filosofico del suo secolo, quella vocazione a scorgere il tratto positivo, edificante, sicuro di sé. Lo notava in un importante convegno romano dedicato a Gentile dal Comune di Roma nel 1994, Biagio De Giovanni: la lingua "retorica" di Gentile, ma nel senso di «una lingua piena, positiva; una lingua sicura, tutta in luce, tutta presente, senza chiaroscuri, senza rinvii», lontana dal linguaggio del Novecento, che è «linguaggio della scissione, della magmaticità, dell'allusività» (M.I. GAETA, a cura di, *Gentile. La filosofia, la politica, l'organizzazione della cultura*, Padova, Marsilio, 1995).

Gentile esplicitò nella sua opera teoretica maggiore una vera e propria professione di ottimismo filosofico. «Una coerente concezione religiosa del mondo dev'essere ottimistica, senza negare il dolore e il male e l'errore», scrive in apertura al volume *Introduzione alla filosofia* (Firenze, Sansoni, 1958). E in tutte le sue pagine si respira questa fiducia nel pensiero ardente che innalza l'uomo attraverso le opere e lo fa eterno. Quel pensiero trionfale, di cui parla Manlio Sgalambro nella Prefazione a *L'atto del pensare come atto puro* rispetto al quale «noi rappresentiamo il momento della sconfitta, o se si vuole, della quiete, il disperato momento in cui il pensiero si fa pensato e muore» (Catania, De Martinis, 1995, p. 9). Attualisticamente Gentile è vivo, il pensiero vigente è come morto, si dimise col passato e non ha un avvenire.

L'ottimismo gentiliano non si arresta neanche davanti al padre del pessimismo, Giacomo Leopardi, che Gentile prima vede come contraltare tragico all'idealismo, ma poi passando da «l'a-

stratta obbiettività» alla «vita reale», Gentile ravvisa un effetto opposto al suo pessimismo, al punto da concludere spingendosi oltre De Sanctis: «La filosofia leopardiana […] si converte in una delle più vigorose forme di ottimismo altamente umano» (*La filosofia di Dante [1921] in Studi su Dante*, "Opere Complete" - vol. XIII, Firenze, Le Lettere, 2004, p. 183). Ecco di nuovo quella fiducia baldanzosa e gioviale nell'affrontare la vita e il pensiero, «quella sorta d'ingenuità fanciullesca ed eroica» di cui parlò poi suo figlio Benedetto, che lo spinse a intervenire civilmente e politicamente, a concepire la filosofia *nella mischia*, senza tirarsi indietro, per calare la teoria nella vita. «Questa filosofia, con scandalo dei ben pensanti, è nella mischia, persuasa schiettamente che lì sia il suo posto, rassegnata agli inconvenienti di tutte le mischie, retta da una fede che non crolla, nella propria forza e nel proprio destino» (*Il carattere religioso dell'idealismo italiano*, in «Leonardo», giugno 1935).

Come Hegel ebbe una destra, un centro e una sinistra hegeliana, anche Gentile ebbe una altrettanto variegata discendenza, che Antimo Negri ampiamente descrisse nel suo volume *Sviluppi e incidenza dell'attualismo* (Firenze, La Nuova Italia, 1975) ma che potremmo riscrivere e aggiornare, se pur solo per cenni: da una parte c'è la linea che discende da Ugo Spirito o che si dirama nei rivoli di Arnaldo e Luigi Volpicelli, giunge a Emanuele Severino, allo stesso Antimo Negri, fino alla posizione solitaria e sommersa del gentiliano tragico Andrea Emo, scoperta postuma della filosofia, non avendo egli pubblicato nulla dei suoi preziosi quaderni in vita. Al centro, invece, vi sono i cattolici passati dal gentilianesimo al tomismo, al neo-agostinismo o a Rosmini e formati al suo idealismo, come Augusto Guzzo, Armando Carlini, Michele Federico Sciacca, più in disparte Gustavo Bontadini e poi, con un percorso autonomo, Augusto Del Noce che, in chiave cattolica e giobertiana, riprende la filosofia civile di Gentile per un nuovo risorgimento spirituale della nazione. A sinistra discendono dal pensiero gentiliano Guido Calogero e Aldo Capitini, Aldo Rosselli e non pochi seguaci degli ideali liberali e socialisti di Giustizia e Libertà, fino a Ernesto Codignola e Giuseppe Lombardo Radice; per giungere all'italomarxismo di Ordine

Nuovo, di Gramsci, Tasca e Togliatti. Poi sulle orme di Eugenio Garin e di Galvano Della Volpe si fece intenso il confronto con Gentile di Lucio Colletti, Biagio De Giovanni, Aldo Natoli, Vincenzo Vitiello, Massimo Cacciari, Giacomo Marramao, Maurizio Ferraris, fino a Roberto Esposito e al suo recente *Pensiero vivente* (Torino, Einaudi, 2011). De Giovanni, autodefinendosi gentiliano di sinistra, confuta la separazione di Gentile dal fascismo, compiuta da Gennaro Sasso sul piano filosofico e da Sergio Romano sul piano storico, e a proposito dell'influenza gentiliana sulla filosofia italiana annota: «Cosa sarebbe stato Pareyson senza Gentile e da Pareyson provengono sia Eco (*Opera Aperta* di Eco è genuinamente attualistica) sia Vattimo […]. Cosa sarebbe la filosofia di Severino senza Gentile» (G. Accame, D. Coli, B. De Giovanni et al., *Stato Etico e manganello*, Venezia, Marsilio, 2004, a cura di D. Coli). Ma è lo stesso Severino che sottolinea sempre più il suo confronto con Gentile, di cui rivaluta la sua statura e la sua incidenza nel pensiero contemporaneo e nel suo stesso pensiero dell'Eterno. Severino forse è l'unico filosofo che abbia accostato Gentile a Nietzsche – e gentilianamente a Leopardi – considerandoli i due pensatori che più hanno osato portare la filosofia contemporanea al suo punto estremo fino alla sua distruzione. (Si veda tra i tanti riferimenti sparsi di Severino a Gentile, il capitolo *Nietzsche e Gentile* che apre la seconda parte del suo *Oltre il linguaggio*, Milano, Adelphi, 1992). Accostamento originale, se si considera che lo stesso Gentile non si è mai confrontato con Nietzsche.

Ricostruendo la filosofia del Novecento, Franco Volpi vi inserì solo tre autori italiani: Croce, Gentile ed Evola (*Dizionario delle opere filosofiche*, Milano, Bruno Mondadori, 2000). Per Massimo Cacciari «i conti con Gentile sono ancora aperti», mentre «in Croce non c'è alcuna attualità»; riconosce il debito del marxismo italiano verso di lui, anche l'idea gramsciana dell'intellettuale organico è di estrazione gentiliana, mentre il fascismo pensato da Gentile non corrisponde al fascismo storico (cfr. A. Di Lello, a cura di, *Interviste su Gentile*, Milano, Centroidea, 1990). A proposito di Gramsci, Salvatore Natoli nota che il suo "criptoattualismo" gli impedisce di confutare Gentile: «il suo prassismo si alimenta dell'attualismo gentilia-

no» (*Gentile filosofo europeo*, Torino, Bollati Boringhieri, 1989, p. 105).

All'inverso, vi fu chi considerò Gentile un comunista implicito o in nuce. Benché misconosciuta, e rimossa, la lettura più importante di Gentile come filosofo in cammino verso il comunismo fu del suo allievo Ugo Spirito nel libro che dedicò al suo maestro (*Giovanni Gentile*, Firenze, Sansoni, 1968). Giudicando la sua ultima opera, *Genesi e struttura della società*, il suo libro più bello, Spirito parlò di un comunismo gentiliano *in fieri*, nell'umanesimo del lavoro; passaggio che sarebbe poi stato esplicitato e compiuto dallo stesso Spirito nel suo cammino dalla corporazione proprietaria, teorizzata in epoca fascista (convegno di Ferrara del 1932) al comunismo *sui generis* del dopoguerra fino all'utopia planetaria tecno-collettivista. Spirito compì anche il passaggio, a suo dire necessario, dall'attualismo al problematicismo, dall'io trascendentale all'onnicentrismo e dal primato filosofico al primato scientifico. A Spirito, discepolo eretico e originale, fu invece estranea la filosofia civile gentiliana, con la sua impronta risorgimentale e il suo tentativo di pensare l'Italia, dalla filosofia alla storia. Prevalse in Spirito una prospettiva di tipo planetario e una lettura di tipo scientifico più che storico; la sua visione della globalizzazione riconosce il valore universale della tecnica ma non quello del mercato, a cui sostituisce la prospettiva dell'economia pianificata e collettivistica. Il riferimento spiritiano al comunismo potenziale di Gentile si concentra in particolare su un famoso passaggio nel *Discorso agli italiani* tenuto da Gentile in Campidoglio nel giorno di San Giovanni del 1943: «Chi parla oggi di comunismo in Italia è un corporativista impaziente delle more necessarie di sviluppo di un'idea che è la correzione tempestiva dell'utopia comunista e l'affermazione più logica e perciò più vera di quello che si può attendere dal comunismo». Un'affermazione che nel neofascismo diventò un capo d'accusa delle componenti più di destra verso il "bolscevismo" implicito di Gentile. In realtà Gentile riteneva che l'istanza più nobile e più significativa del comunismo, la giustizia sociale, potesse risolversi all'interno dell'umanesimo del lavoro e nell'ambito di una visione spiritualistica e antimaterialistica, nazionale e non

internazionalista, interclassista e non imperniata sulla lotta di classe. È curioso notare che il filosofo marxista Lukàcs, in una delle rare pagine in cui non assume il ruolo di inquisitore delle culture fasciste, prefasciste e anticomuniste, rovescia in modo perfettamente speculare l'affermazione di Gentile: «Ho vissuto negli anni passati la nascita del fascismo in Germania e so molto bene che molti giovani che partivano da un'onesta indignazione contro il sistema capitalistico finirono per unirsi al fascismo: spesso infatti la loro impazienza unita all'incapacità del partito comunista (dovuta a certe condizioni storiche) a cambiare la società e lo sviluppo tedesco, li gettò nel campo fascista, a dispetto a volte della loro onestà». Dunque per Lukàcs alcuni fascisti erano dei comunisti "impazienti", la stessa espressione usata da Gentile per i comunisti. Si deve riconoscere che entrambe le osservazioni, di Gentile e di Lukàcs, ebbero riscontro sul piano storico, nel duplice passaggio di molti dal socialismo al fascismo e dal fascismo al comunismo.

Di recente un giovane filosofo, Diego Fusaro, ha dedicato un saggio al rapporto tra Marx e Gentile alla luce dell'idealismo fichtiano (*Idealismo e prassi*, Genova, Il melangolo, 2013). La sua tesi è che Gentile sia il più grande filosofo italiano del Novecento e il maggiore interprete di Marx e resti un marxista (e Gramsci un gentiliano). Ma si può davvero considerare irrilevante o solo retorica la distanza tra il materialismo di Marx e di Gramsci e lo spiritualismo di Gentile? Non conta che per Marx il motore della storia sono i rapporti di produzione e per Gentile invece è l'attività spirituale? È del tutto secondaria l'obiezione decisiva di Gentile a Marx che la prassi storica in quanto attività spirituale non può ridursi alla dimensione economica e produttiva del materialismo? È trascurabile la differenza tra la rivoluzione di Marx per abolire lo stato di cose presenti e la riforma di Gentile per riattualizzare la tradizione senza cancellarla? Non conta nulla la divergenza tra la prospettiva internazionalista di Marx e la visione nazionale, patriottica e risorgimentale di Gentile, tra lo Stato etico gentiliano e l'estinzione dello Stato in Marx? E il pensiero ateo e irreligioso di Marx rispetto al pensiero a suo modo religioso di Gentile? E analoghe e profondissime sono le differenze tra l'attualismo di Gentile e la filosofia della

prassi di Gramsci, il primo ispirato a un idealismo romantico, il secondo proteso verso un illuminismo giacobino di massa.

Negli ultimi anni per confutare il cosiddetto provincialismo della filosofia italiana e gentiliana, si è accentuata la portata europea del suo pensiero (un testo su tutti, *Gentile filosofo europeo* di Salvatore Natoli, già citato). In realtà, il pensiero gentiliano ha un'impronta italiana e un'aspirazione universale, ma non può dirsi europeo se non per la derivazione hegeliana, seppur mediata dalla tradizione italiana (*in primis* Spaventa). Innanzitutto l'incidenza della sua opera e del suo attualismo non è molto significativa fuori dai confini d'Italia e negli altri paesi europei. Così come sono scarsi e poco significativi i confronti e i rapporti del pensiero gentiliano con altri percorsi filosofici di autori europei a lui contemporanei (da Heidegger a Jaspers, da Sartre a Valéry, da Wittgeinstein a Ortega, da Bergson al Circolo di Vienna). Un conto è dire che la filosofia di Gentile è anche una risposta alla filosofia del suo tempo, un altro è situare la sua filosofia nell'ambito europeo, dove fiorivano altri indirizzi filosofici e dove serpeggiava il pensiero della crisi (esistenzialismo, vitalismo, fenomenologia e strutturalismo, solo per citarne alcuni); un mondo in larga parte estraneo alla riflessione gentiliana. A differenza della filosofia europea della crisi, l'attualismo gentiliano resta pervaso da una fiducia trascendentale. Gentile non perse mai di vista la ricerca della verità e la fiducia di attingervi tramite il pensiero: «La dialettica – scrisse ne *L'atto del pensare come atto puro*, Firenze, Sansoni, 1937 – non nega la verità della verità, ma la fissità della verità, e afferma quindi che la verità è se stessa ma nel suo movimento». Non dunque la negazione del principio d'identità ma la sua coincidenza con l'atto, in quell'identità tra essere e divenire che fu il suo pensiero dominante. Citando Hegel, scrive Gentile ne *La riforma della dialettica hegeliana* (in Id., *Opere filosofiche*, a cura di E. Garin, Milano, Garzanti, 1991): «L'essere allo stato puro, sottratto alla dialettica e al divenire coincide con il puro nulla – la verità è questo movimento dell'immediato sparire dell'uno nell'altro». In principio è il pensiero, che non presuppone nulla perché è assoluto e creatore, da cui sorge tutto. Il pensiero attualista può

essere ben condensato nei versi di Borges sulla Felicità: «Non c'è nulla di antico sotto il sole / Tutto accade per la prima volta, ma in un modo eterno» (*La cifra*, 1981). L'Atto puro in poesia.

La sua filosofia può davvero definirsi, come ha sostenuto Marramao, «il tentativo filosoficamente più coerente di comprendere la modernità nei termini di un'ontologia dell'attualità» (M.I. Gaeta, a cura di, *Gentile. La filosofia, la politica*, cit.) Gentile restò nell'ambito del pensiero moderno e antimetafisico, e non volle uscire dall'immanenza e dalla tradizione kantiana e idealistica moderna che lo indusse a opporre all'io empirico l'io trascendentale come vero soggetto del pensiero, pur spiegando che si trattava di «Io assoluto, l'Uno come io» (*ibidem*). Mancò a Gentile il passo finale dall'Io Trascendentale all'Uno Trascendente che lo avrebbe condotto da Hegel a Plotino. Nulla trascende il pensiero, dice Gentile; eppure, osserviamo, il pensiero ci trascende, ci permea, ci forma, non si esaurisce nell'io, supera la nostra vita terrena e soggettiva. Quel pensiero che ci attraversa e ci trascende può dirsi l'Uno, non la proiezione trascendentale dell'Io. Ma Gentile non lasciò che il pensiero trascorresse dall'uno all'Uno, come scrive Plotino, ma dall'io empirico all'Io Trascendentale, permanendo nell'alone indeterminato e soggettivo dell'Io. Solo l'Io trascendentale è immortale; per l'io empirico l'immortalità si riduce al ricordo, cioè il pensiero del cuore di tutto ciò che ha per me valore assoluto, come i miei figli e i miei genitori (cfr. *L'Immortalità* in *Teoria generale dello spirito come atto puro*, "Opere Complete" - vol. III, Firenze, Le Lettere, 2003). E come accadde a pensatori nietzscheani come Michelstaedter ed Evola, anche Gentile restò irretito nella impossibile scommessa di far entrare l'Assoluto nell'Io; l'oceano in una tazza.

Quel pensiero, scrive Gentile, ove «lo spirito arde eterno, e nella combustione fiammeggia e sfavilla distruggendo ogni pesante scoria inerte e morta». Al suo fianco da una parte è la religione, come una madre premurosa, e dall'altra, come un fanciullo divino, è l'arte, «questa divina inutilità, occupazione dei celesti», simile al gioco dei bambini (*Arte e religione*, in «Giornale Critico della filosofia italiana», 1920 poi confluito in *Introduzione alla filosofia*, cit.).

Pensando l'Italia Gentile pensò il fascismo, cioè l'Italia del suo tempo, uscita dall'ultima guerra risorgimentale, a cui assegnò il compito di educare gli italiani e tradurre la sua filosofia in storia. Fu lui, del resto, a chiamare a raccolta nel celebre manifesto del 1925 gli intellettuali italiani fascisti. Sul rapporto col fascismo bisogna liberarsi di due opposte esagerazioni: quella di chi identifica, per poi liquidare, Gentile come il filosofo del fascismo, interamente risolto in quell'abbraccio mortale; e quella di chi tenta di separarlo dal fascismo, magari per salvarlo o per potersene avvalere senza ombre d'infamia, riducendo l'incontro col fascismo a occasione ed equivoco o stendendo un velo d'imbarazzata omertà su quel rapporto. Di queste interpretazioni le due letture filosofiche più argomentate sono rispettivamente di Augusto Del Noce (*Il suicidio della Rivoluzione*, cit. e *Giovanni Gentile. Per una interpretazione filosofica della storia contemporanea*, Bologna, il Mulino, 1990) e Gennaro Sasso (*Le due italie di Giovanni Gentile*, Bologna, il Mulino, 1990). Equidistante tra le due letture si situa l'interpretazione di Severino secondo cui «Gentile non è stato fascista ma è stato il fascismo ad essere gentiliano» (*L'intima mano. Europa, filosofia, cristianesimo e destino*, Milano, Adelphi, 2010). Anzi, per altri versi, Gentile appare a Severino «un antifascista radicale» alla luce della sua distruzione della Verità della tradizione (*Educare al pensiero*, Brescia, La Scuola, 2012): ma se è arduo leggere Gentile in quella chiave antifascista, ancora più arduo è leggere il fascismo come custode della verità della tradizione e «determinazione stabile e definitiva dei rapporti sociali».

Sui rapporti tra Gentile e il fascismo vanno fatte tre considerazioni. La prima: il pensiero di Gentile, il *corpus* della sua teoria filosofica, è già compiuto prima che il fascismo veda la luce e ne è dunque del tutto autonomo, non può dirsi nemmeno influenzato da quel clima. Anche la sua filosofia civile sorge sì dall'interventismo culturale scatenato dalla prima guerra mondiale ma si forma già alla fine dell'Ottocento tra le due opere giovanili di Gentile – *La filosofia di Marx* e *Rosmini e Gioberti* – nel crocevia dell'inveramento spiritualistico del marxismo e del compimento idealistico del Risorgimento italiano. Gentile pensa l'Italia prima che il fascismo sia nato.

La seconda. Le origini culturali del fascismo sono eclettiche e irriducibili al pensiero di Gentile: traggono linfa dall'idealismo militante delle riviste fiorentine di Papini e Prezzolini, dall'irrazionalismo e dal socialismo riletto alla luce di Nietzsche e di Sorel, traducono in politica il futurismo e il sindacalismo rivoluzionario, la teoria sociologica di Gustave Le Bon e di Vilfredo Pareto, il dannunzianesimo e il mazzinianesimo di Alfredo Oriani, ma anche la poesia civile e patriottica di Pascoli e Carducci. Sono un fascio, appunto, il cui primato e la cui sintesi spetta però all'azione; da qui il pragmatismo e il relativismo fascista di cui parlò Adriano Tilgher. In Mussolini socialista e poi interventista, fino alla Marcia su Roma, si trovano riferimenti a Croce, ma non a Gentile. Nei primi passi del fascismo prima di andare al potere, il filosofo più vicino a Mussolini è Giuseppe Rensi, ex socialista come lui, e non Gentile.

La terza. Gentile approda al fascismo tramite Croce: è lui a indicarlo a Mussolini come ministro della Pubblica Istruzione per portare a compimento la sua riforma della scuola; vi arriva quasi come "tecnico", e solo in un secondo tempo aderisce al fascismo. L'incontro tra Gentile e il fascismo non fu occasionale, ma necessario: il fascismo cercava una legittimazione culturale e filosofica al suo ritenersi come il compimento della storia italiana, del pensiero nazionale e del Risorgimento. E Gentile vide nel fascismo il braccio secolare del suo progetto di formare gli italiani e portare a compimento il Risorgimento. Gentile approda al fascismo tramite Mazzini, notava Del Noce. Ma per Gentile, il fascismo passa, l'Italia resta; il fascismo è la risposta della sua epoca, l'Italia è la concrezione viva del suo pensiero. Gentile offre al fascismo una religione civile e ne riconosce i tratti di una religione politica; il fascismo accoglie l'idea gentiliana ibridandola con altri supporti e altre esperienze (si pensi anche alla Mistica fascista), e in parte la rimuove per non urtare la religione cattolica. Gentile non asseconda né l'alleanza con la Chiesa, la Conciliazione e la relativa cristianizzazione del fascismo; né tantomeno l'alleanza col nazismo e la deriva razzista che ne segue. In piena guerra e in piena alleanza col nazismo, Gentile elogiava «il vantaggio della mutua intelligenza e della collaborazione fraterna delle razze diverse, nessuna delle quali è nata per servire e tutte hanno diritto

[…] a recare all'umano comune lavoro il libero contributo della loro operosità» (*Il Giappone guerriero*, in «Civiltà», 21 gennaio 1942). I suoi principali apporti all'epoca fascista, la riforma scolastica e la nascita dell'Enciclopedia italiana, hanno un impianto autonomo, una coerenza interna, che trascende l'esperienza del regime fascista. Si nota l'impronta idealistica, la forte aspirazione nazionale, il disegno etico-culturale, la tensione educativa, più che l'adesione al fascismo. L'ambizione di Gentile era semmai che il fascismo aderisse al suo pensiero.

È poi da notare, con Antimo Negri, che il sogno fascista di Gentile fu di trascendere l'economia nell'etica, ovvero di superare la dimensione utilitaristica e materialistica dell'economia, comune alla visione capitalistica e alla filosofia marxista, subordinando la sfera economica alla dimensione etica e dunque spirituale e comunitaria. Nobile utopia, il cui rovescio scontiamo tragicamente nei nostri giorni, dove ogni altro orizzonte scompare nel primato assoluto e indiscusso dell'economia, della tecnica e della finanza.

Sul rapporto di Gentile col fascismo sono infine da osservare due aspetti. Uno è il fronte largo ed eterogeneo di oppositori fascisti a Gentile, al suo potere e al suo pensiero. Gentile non fu mai, per usare un'espressione gramsciana rivolta a Croce, «il papa laico» del fascismo. Vi fu un ampio e agguerrito fascismo antigentiliano che accompagnò Gentile per tutto il ventennio fascista fino alla fine (lo documentammo ne *La rivoluzione conservatrice in Italia*, Milano, SugarCo, 1987, nuova ed. 2012). Gentile venne accusato, oltre che di predominio culturale e di intellettualismo, anche di tre cose diverse: di essere ancora legato al liberalismo e al vecchio orizzonte della destra storica prefascista e postrisorgimentale; di essere avverso alla fede cristiana e alla tradizione cattolica; e infine di prefigurare nel suo umanesimo del lavoro una specie di socialismo trascendentale, di comunismo spirituale. Idea che attraversò anche Mussolini che confidò al suo biografo Yvon de Begnac: «Ho sempre avuto il sospetto che il solo marxista d'Italia sia oggi il professor Gentile. Quel suo continuo richiamo all'uomo che fa la storia, e che, dalla storia, desume il patrimonio di speranze, di certezze, senza cui la storia avrebbe termine, non è l'anello di congiunzione tra l'idea

di Hegel e la prassi di Marx? Quel continuo riferirsi del professor Gentile ad un mondo che in potenza ha da essere l'annuncio della liberazione dell'uomo dall'uomo, e quella sua idea di un umanesimo…» (Dai *Taccuini* in parte inediti di Y. de Begnac, *Taccuini mussoliniani*, Bologna, il Mulino, 2011, p. 204).

L'altra considerazione riguarda invece l'apertura di Gentile, soprattutto al tempo dell'Enciclopedia italiana, a giovani studiosi ostili al fascismo e il suo ruolo di protettore di un versante cospicuo dell'antifascismo e degli intellettuali d'origine ebraica, unito alla sua ostilità al razzismo e la sua diffidenza verso il nazismo. Anche Garin riconobbe, oltre la vasta e profonda influenza che ebbe Gentile sull'antifascismo, anche "il ruolo protettivo" svolto nei loro confronti e verso gli intellettuali ebrei rispetto al regime (M. AJELLO, a cura di, *Intervista all'intellettuale*, Roma-Bari, Laterza, 1997). In questo quadro così composto si situano il fascismo di Gentile e il gentilianesimo del fascismo.

Infine appare di scarso rilievo la questione sollevata, tra tanti, da Umberto Eco (*Ma siete sicuri che il pensiero di Gentile è tutto di destra?* ne «L'Espresso» del 3 giugno 1994): basterà dire che l'idea stessa dello Stato etico deriva dalla Destra storica e in particolare da Silvio Spaventa. Gentile costituisce sotto questo punto di vista, il *medium* tra la Destra storica, risorgimentale e hegeliana, e il fascismo. Ma ha poco senso iscrivere il pensiero di Gentile nella categoria politica e ideologica della Destra. Gentile fu il filosofo dell'identità, o come preferisce dire Antimo Negri, egli intende superare l'alterità: c'è in lui il tentativo di far coincidere quel che è vivo della destra (lo Stato e la tradizione nazionale) con quel che è vivo della sinistra (il Lavoro e la giustizia sociale).

Nel costruire una linea italiana nel pensiero e nella storia, Gentile fa i conti inevitabilmente con l'idea di tradizione, prima ancora che con le tradizioni civili, religiose e storiche d'Italia. Il confronto con la tradizione sembra dividere la filosofia attualistica di Gentile dal suo pensiero civile sull'Italia. Nell'attualismo vi è la vibrazione del pensiero pensante, nella tradizione è inevitabile il paragone con il pensiero pensato, cioè con la memoria storica. Vero è che tradizione vuol dire trasmissione, consegna, e dunque implica che si trasmetta ciò che è vivo del passato, non ciò

che è morto. Ma la tradizione comporta in ogni caso l'impossibilità di ridurre la storia tutta alla storia in atto.

Gentile definisce la tradizione come la paternità di un popolo. Definizione essenziale nella sua semplicità che rispecchia il senso paterno che anima la filosofia gentiliana, il suo Stato etico e pedagogico, la centralità della scuola e del processo educativo, la considerazione organicistica del popolo come una persona e una famiglia. E ritrae anche il paternalismo gentiliano, inteso come carattere preminente della sua filosofia, ma delinea anche il ruolo protettivo assunto dallo stesso Gentile rispetto alla cultura e alla filosofia italiana.

Nelle sue pagine vi è anche una non troppo velata polemica con l'uso retorico della tradizione romana e imperiale nel fascismo. Lo scritto di Gentile sulla tradizione che apre l'antologia risale non a caso al 1936, anno della proclamazione dell'impero. In quell'occasione, un discorso al Lyceum di Firenze, Gentile rileva che «se Roma è una memoria in quanto è un ideale, gl'ideali non si servono parlandone e riparlandone a non finire ma operando» (*infra*, p. 42). E poi la polemica si sposta contro «i romanucci ringalluzziti dai Patti del Laterano» (ivi, p. 43) ribadendo il valore laico e civile della tradizione. Per Gentile la tradizione si esprime nel Risorgimento e culmina nel 20 settembre, con la presa di Roma. Quel suo discorso costò la rottura col ministro dell'Educazione Nazionale De Vecchi e prima l'allontanamento di Gentile dalla direzione della Scuola Normale e poi quella dello stesso De Vecchi dal ministero, sostituito da Bottai, mentre Gentile veniva reintegrato alla Normale di Pisa. Mussolini scelse Gentile e Bottai rispetto al suo Quadrumviro della Marcia su Roma.

La tradizione per Gentile non è un'eredità puramente naturale, solo biologica, ma ha valore culturale e spirituale. Nel *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* Gentile sottolinea il valore educativo della tradizione e nota: «La tradizione è un aspetto della storia, la quale è anche critica della tradizione». Per poi concludere «ma per criticare bisogna prima raccogliere la tradizione; e questa rappresenta l'elemento religioso della storia» (vol. II, Firenze, Sansoni, 1954, p. 185. Su Gentile e la tradizione scrivemmo in *Di padre in figlio. Elogio della Tradizione*, Roma-Bari, Laterza, 2002, pp. 115-119).

Il riferimento alla religione è essenziale per comprendere il senso della tradizione in Gentile, perché la tradizione nel pensiero gentiliano è – come la religione – il momento oggettivo dello spirito, quello in cui «il soggetto riceve e non dà, è passivo e limitato» (*ibidem*). La religione e l'arte – che costituisce invece il momento soggettivo dell'attività spirituale – verranno sintetizzate nella filosofia; analogamente la tradizione e la critica, che costituisce il momento soggettivo della coscienza storica, vengono sintetizzate nel processo spirituale della storia. Gentile proietta la sua idea di tradizione nella modernità e nel futuro, cogliendo l'essenza ideale e cruciale della tradizione: «La nostra vita non è incominciata il dì della nostra nascita né sarà terminata il dì della nostra morte» (*ibidem*). Il mondo non nasce e non finisce con noi ma noi siamo un anello nella trama infinita della vita: il suo contrario è credere che tutto nasca e muoia con noi. L'antitesi della tradizione è l'egocentrismo, la riduzione del suo fluire e dunque del processo spirituale che la sostanzia, al momento soggettivo. La tradizione è il noi trascendentale, potremmo dire, che supera la vita empirica dei singoli.

Non si potrebbe cogliere la filosofia civile di Gentile senza considerare il suo rapporto controverso con la religione e la laicità. Un tema che percorre quasi tutta l'opera gentiliana e si riaffaccia anche alla fine del suo tragitto, conservando tuttavia la linea di coerenza. La conferenza del 9 febbraio del 1943 a Firenze, *La mia religione*, è il condensato del pensiero gentiliano su Dio e la filosofia. Si raffronti il discorso gentiliano con il testo di pochi mesi antecedente del suo ex-sodale e rivale Benedetto Croce, *Perché non possiamo non dirci cristiani*, una riflessione limpida e laica sulla religione, considerata come fattore storico e morale di coesione civile, come è stato poi per «gli atei devoti». In Gentile, invece, c'è uno spirito fortemente religioso, come notò Del Noce, e un'aperta professione di fede non solo cristiana ma cattolica. Gentile intese l'attualismo come «la forma più matura della moderna filosofia cristiana» (*Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit., XVIII, *Idealismo o misticismo*). L'idealismo ha il pregio, non il difetto del misticismo, scrive Gentile alludendo alla polemica di Croce, ritrova Dio anche nelle cose fini-

te e sublima il mondo «in una teogonia eterna, che si adempie nell'intimo del nostro essere» (*ibidem*). E tuttavia, la sua opera fu condannata dalla Chiesa, che non sbagliò dal profilo dottrinario perché la fede in Gentile resta pur sempre un gradino verso la filosofia; e Dio stesso è compreso e risolto nel Pensiero.

Innanzitutto va notato l'approccio personale: la mia religione, il mio cattolicesimo, Gentile parla in prima persona, si mette in gioco e al contempo rimarca l'autonomia del suo pensiero rispetto al canone e all'ecclesia. In secondo luogo, Gentile ricorda alla Chiesa che ha condannato il suo pensiero e le sue opere, che fu lui da ministro a reinserire il crocifisso nelle scuole e l'insegnamento della religione, anche se la sua idea originaria era che l'ora di religione riguardasse solo le scuole di primo grado. La motivazione è filosofica e non solo didattica: perché per Gentile la religione è la filosofia per l'infanzia, è lo stadio rudimentale, primitivo del pensare, in cui il pensiero è più ricettivo che attivo; la religione, diceva Schopenhauer, è metafisica per il popolo. La religione deve accompagnare i primi anni di studio, poi quando il pensiero si fa maturo tocca alla filosofia. La religione, però, non deve restare in ambito privato, ma deve farsi pubblica, comunitaria. La fede è il primo stadio del pensiero. Memorabile il suo intervento sulla scuola laica al congresso degli insegnanti a Napoli, già nel 1907: «Il senso della vita, dacché mondo è mondo, l'ha dato all'uomo o la religione o la filosofia; sicché dove non può entrare la filosofia, dev'essere, deve restare la religione». E Salvemini che lo interrompe con una colorita affermazione: «Ma siate laici, perdio!» (*Educazione e scuola laica*, Opere fuori collezione XXXIX, Firenze, Le Lettere, 1988, p. 119, nuova ristampa 2003). Sedici anni dopo il ministro della Pubblica Istruzione Gentile fu fedele a quella tesi espressa dal giovane Gentile e la realizzò davvero nella sua riforma scolastica.

Sono belli e toccanti nel discorso fiorentino del '43 i ricordi di Gentile della sua infanzia, la fede inculcatagli dalla madre, la sua voce cara che risuona nella sua memoria; e poi del sacerdote don Onofrio Trippodo, precettore dei suoi figli, di cui ricorda una lezione: l'importante è credere in Dio, anche se ciascuno a modo suo. Due ricordi citati per rafforzare la sua idea della religione come educazione morale e spirituale puerile, impartita

dalle madri, che da adulti diviene libera professione di fede. A ogni io il suo dio. Già nel 1912, nella prefazione al *Sommario di pedagogia come scienza filosofica* (cit.), Gentile aveva sottolineato questo aspetto materno della devozione religiosa: la fede, i precetti e la volontà di bene trasmessa di generazione in generazione non provenivano dai «significati reconditi dei teologi» ma «eran loro ripetute dal labbro materno con accento d'intensa vita di fede e di bontà» (vol. I, p. XI). La religione come fede elementare, appresa da bambini tramite il cuore materno. Poi nella maturità il sentimento cede il passo alla ragione, e dunque alla filosofia, conservando però vivo lo stesso ardore spirituale.

Nella sua conferenza del '43 Gentile rivendica il diritto, anzi la virtù, del libero pensiero nella religione. Ognuno è cattolico a modo suo, ripete Gentile, niente pensiero unico imposto dall'autorità della Chiesa. Gentile richiamava la tradizione filosofica cristiana e in particolare la poligonia teorizzata da Gioberti, secondo cui la religione ha tanti lati quante sono le sensibilità umane; ciascuno vi approda seconda la sua propria indole e caratura.

Qui però il Gentile filosofo della religione contrasta col Gentile filosofo politico per il quale la libertà del singolo coincide col volere universale dello Stato. Anche nei *Discorsi di religione* (Firenze, Sansoni, 1957) lo ribadisce: lo Stato è un solo, grande uomo e coincide con il suo popolo. Un uomo, un popolo, uno Stato. Perché lo stesso impianto monistico non vale per la religione – un papa, una dottrina e un'istituzione? Perché in questo caso il volere del singolo non si ritrova nel volere universale dell'Istituzione spirituale? La libertà che per il cittadino s'identifica nello Stato, per il credente, invece, non s'identifica nella Chiesa. La poligonia religiosa non diventa pluralismo in politica. C'è la "mia" religione ma non c'è la "mia libertà"; posso essere cristiano a modo mio, ma non cittadino a modo mio, secondo la mia opinione. Un salto incoerente.

A Gentile ministro e all'egemonia dell'idealismo si imputa di solito un imperdonabile pregiudizio sulla ricerca scientifica. Il dominio della cultura umanistica e il primato del liceo classico avrebbero sancito la refrattarietà e il ritardo dell'Italia rispetto all'evoluzione scientifica. Ma in quel tempo c'erano in Ita-

lia personalità come Enrico Fermi, Guglielmo Marconi – che aveva enorme prestigio pubblico e presiedeva l'Accademia d'Italia – poi Ettore Majorana e la scuola romana di via Panisperna. E nel pur breve periodo in cui Gentile fu ministro della Pubblica Istruzione sorse il CNR per incentivare la ricerca, e poi gli istituti nazionali di statistica, di storia delle scienze, di sanità pubblica, di alta matematica e di geofisica. E gli effetti si notarono sulla ricerca scientifica. Non dimentichiamo che all'Enciclopedia, Gentile chiamò a dirigere la sezione scientifica fior di matematici come Federigo Enriques e scienziati come lo stesso Fermi (grande fisico fu pure un figlio di Gentile, Giovannino). In un recente saggio, Alessandra Tarquini ha documentato il fiorire della ricerca scientifica in Italia sotto l'impulso di Gentile, notando che dopo la guerra cominciò «il lento declino della scienza italiana, sempre più isolata, senza spazi di autonomia e alle prese con un ceto politico privo di strategie» (*Non è colpa degli idealisti*, in «il Mulino», aprile 2012). Dopo Gentile venne l'egemonia dello scientismo ma insieme al declino della scienza in Italia. Il punto debole dell'idealismo gentiliano rispetto alle scienze fu di natura teorica, quando per amor di simmetria del sua sistema filosofico, collocò nelle forme assolute dello spirito le scienze naturali e matematiche nell'ambito soggettivo dell'arte, in quanto «conoscenze di stati individuali del soggetto» aggiungendo: «Non chiedete al matematico i perché de' suoi dati, questi dati sono per lui un'esperienza immediata perfettamente analoga a quella dell'ispirazione artistica» (G. GENTILE, *Opere filosofiche*, cit., p. 438). Pitagora, Platone, Pascal, Cartesio e Leibniz, irritati, avrebbero disapprovato.

Gentile fu davvero il padre della cultura italiana perché ne fu il suo maggiore impresario: oltre alla guida del Ministero della Pubblica Istruzione, Gentile promosse la più grande impresa culturale del nostro Novecento, l'Enciclopedia italiana, guidò le massime istituzioni culturali italiane, dalla Scuola Normale di Pisa all'Accademia d'Italia, per non dire degli istituti di cultura, delle università e delle case editrici che trovarono in lui il paterno propulsore. Fu padre anche per molti studiosi antifascisti, dalla Pubblica Istruzione all'Enciclopedia, che trovarono riparo sotto

il suo paterno ombrello quando il regime minacciava la loro libertà e la loro attività di studiosi, per ragioni politiche o razziali. Come ogni padre ingombrante fu anche teoricamente e caratterialmente portato al paternalismo. In questo senso l'assassinio di Gentile fu davvero un parricidio filosofico. C'è una ricca letteratura storica e documentaria che ricostruisce le ipotesi intorno al suo assassinio, i mandanti internazionali e interni, mentre gli esecutori sono noti. Ma al di là delle ipotesi si può dire sul piano filosofico che il parricidio di Gentile ebbe un preciso ispiratore: l'"intellettuale collettivo". È la definizione del Partito comunista che dette Gramsci, ma in questo caso "intellettuale collettivo" è da intendersi anche in senso letterale. L'idea di indicarlo come obiettivo strategico nacque in un contesto sicuramente intellettuale e culturale, non puramente militante o partigiano. L'idea di uccidere Gentile fu concepita nell'ambito di una valutazione ideologica e non solo tattica, fu un assassinio filosofico nel vero senso della parola. La sua figura era ingombrante sul piano filosofico e il parricidio diventò l'atto rituale e freudiano per emanciparsi da lui e da ciò che lui aveva rappresentato; ma anche per scrollarsi di dosso il peso della sua influenza e la memoria delle loro compromissioni con il fascismo. L'assassinio di Gentile fu la *tabula rasa* per ricominciare daccapo: l'"intellettuale collettivo" ne fu il mandante filosofico.

All'"intellettuale collettivo" si sottomise l'insigne latinista Concetto Marchesi quando lasciò manipolare la conclusione di un suo veemente articolo antigentiliano facendovi aggiungere la sentenza di morte nei confronti del filosofo; sentenza ispirata dall'"intellettuale collettivo" e dal suo leader politico, Togliatti. Chi decretò la sua morte non gli perdonò tanto il suo passato ma il suo presente, in atto; non lo colpì per i suoi trascorsi di teorico, ministro ed esponente del fascismo, quanto per il suo appello alla concordia nazionale in piena guerra civile: era un invito letteralmente disarmante e in quel momento volevano armarsi. E non gli perdonò di aver portato il peso del suo prestigio a favore dell'ultimo fascismo repubblicano, attraverso l'accettazione di guidare l'Accademia. Da qui il parricidio di Gentile come omicidio filosofico e non pura azione di guerra. Gentile fu l'ultimo filosofo dal destino socratico. Andò incontro al destino in modo

consapevole. Scrisse a sua figlia Teresina: «Aspettare tappato in casa che maturino gli eventi è il solo modo di comprometterli gravemente. Bisogna marciare come vuole la coscienza. Questo ho predicato tutta la vita. Non posso smentirmi ora che sto per finire» (in P. SIENA, a cura di, *Gentile*, Roma, Volpe Editore, 1966, p. 15). Nell'ultimo articolo apparso in «Civiltà fascista» nell'aprile del '44, sul «sofisma dei prudenti» scrisse: «Noi pronti a fare, nel nostro piccolo, il nostro dovere, al nostro posto [...] con l'animo aperto alla fiducia in un esito che salvi l'onore».

In tema di coerenza e di coraggio civile sul crinale della catastrofe bellica, è significativo il raffronto tra Heidegger e Gentile. Leggendo le ritrattazioni e i silenzi di Heidegger (o anche di Carl Schmitt) sulle sue contaminazioni con il nazismo, si deve riconoscere una maggiore coerenza e un più generoso coraggio in Gentile. In Gentile la definizione del carattere come «costanza del volere, trascendente sul tempo» non fu solo un'espressione filosofica ma un codice di vita applicato a se stesso. Certo, diversi furono i gradi di coinvolgimento dei due filosofi con i rispettivi regimi, e diversi anche i regimi; ma si deve convenire che il luogo comune di una maggiore coerenza e dignità germanica rispetto a quella italica e mediterranea fu ribaltato. Gentile ne esce da eroe del pensiero, Heidegger e Schmitt no. Al di là del giudizio sulla sua teoria e sulle sue scelte storiche, il suo fu davvero un pensiero eroico, costantemente presente ai suoi atti, interamente coinvolto nella vita e nell'opera, teso nel paragone tra pensiero e atti: «La personalità di ogni uomo è nella sua opera».

Pochi mesi prima di morire Gentile aveva firmato un elogio del carattere che fu il presagio della sua uccisione: il coraggio civile, egli scrisse «è la ferma fedeltà alla propria coscienza, nel parlare od agire secondo i suoi dettami, assumendosi di fronte agli altri tutta la responsabilità». Lui se l'assunse, pubblicamente, in piena tempesta bellica, a viso aperto, e pagò con la vita, coerente con quel che aveva scritto già nel 1920 nei *Discorsi di religione* (cit.): «pagare di persona le nostre idee» (p. 311). Nell'ultimo Gentile l'atto è concepito come un imperativo morale anche contro la storia. Lo storicismo lo avrebbe dissuaso: è la storia che lo esige, sono le condizioni storiche che determina-

no l'agire, quel che valeva ieri non vale più oggi; la stessa verità è figlia della storia. L'attualismo invece non ammette fughe e alibi storici, condensa nell'atto tutto il passato, il presente e il futuro, e lo scolpisce nell'eternità di un accadere assoluto. In Gentile la responsabilità dell'Atto è trascendentale. Pensiero eroico.

Pur passato alla storia come il teorico del totalitarismo, Gentile mantenne un atteggiamento liberale anche in ambito filosofico. Arrivò a sostenere che «in fatto di dispute filosofiche bisogna lasciar dire, anche spropositi, anche sciocchezze, anche cose false, confidando nell'immanente forza della verità, o meglio del pensiero che trova sempre le sue vie» (cfr. il capitolo "Avvertimenti", in *Teoria generale dello spirito come atto puro*, cit.). Libero pensiero nutrito dalla fiducia che alla fine la verità verrà fuori.

Come già dicevamo, Gentile mai avallò la persecuzione degli antifascisti, che anzi portò a collaborare all'Enciclopedia e alla Pubblica Istruzione, criticò le leggi razziali e fu detestato dai razzisti, disconobbe il nazismo, non condannò i partigiani ma si illuse di promuovere con loro una conciliazione in piena guerra civile. Fu ucciso perché non volle cambiare idea né tirarsi indietro di fronte alle responsabilità, al punto da accettare dopo anni d'emarginazione, di assumere la guida dell'Accademia d'Italia al tempo della Repubblica sociale, in piena guerra civile. Infine rivolse, pochi mesi prima di morire, dal Campidoglio un discorso a tutti gli italiani con un appello accorato alla concordia e al superamento delle fazioni che suscitò l'ammirazione di molti italiani ma anche le ire dei fascisti e degli antifascisti più intransigenti (prima e dopo il discorso ricevette lettere minatorie per dissuaderlo dall'assumere questa posizione).

Non abbiamo ancora fatto i conti con Gentile e viviamo sulle tracce di quel parricidio rituale che fu consumato non solo nel rito di sangue del 15 aprile 1944, ma ancor più nella *damnatio memoriae* o nell'amnesia seguente. Rimozione totale di quel che Gentile ha fatto e pensato, e delle sue opere che pure lasciarono un'impronta profonda. Cancellato dalla memoria pubblica, che ha evitato di dedicargli strade, epigrafi, luoghi. Del resto, fu lo stesso Gentile a dire in una prolusione pisana del 1914: «Tutti i veri filosofi sono stati sempre contenti a quel silenzio e a quella

solitudine che son propri delle vette eccelse» (prolusione pisana del 1914, in *Opere filosofiche*, cit., p. 405). Ma ora che il tempo grande scultore, come diceva Marguerite Yourcenar, è passato e ha scolpito su pietra pensieri e opere sottraendoli al sangue della vita e alle incongruenze del tempo, è giunta l'ora di restituire Gentile all'Italia e al pensiero, e di sottolineare l'autonomia del suo pensiero rispetto alla sua epoca.

Oggi a Firenze c'è una via dedicata a colui che lo uccise ma non c'è una strada che ricordi il grande filosofo. Eppure sarebbe giusto che un viale Gramsci o una via Gobetti partissero da una piazza Gentile. Civiltà e verità ne sarebbero grati.

Gentile fu il filosofo della nazione. Non si limitò ad amare l'Italia, pensò l'Italia. Giovanni Gentile fu l'ultimo grande filosofo a pensare l'Italia.

Nota dell'Autore

La prima volta che scrissi di Gentile non avevo vent'anni. Gli dedicai un articolo dopo aver letto *Genesi e struttura della società* (testo che poi portai su mia proposta all'esame di Filosofia teoretica) e poco altro, e uno scritto critico su di lui di Julius Evola. Rispettavo la sua grandezza e la sua morte, ma non mi riconoscevo nel suo pensiero. Sul filo di questa doppia considerazione, conclusi quello scritto aspramente – come capita alle acerbe letture – citando Nietzsche a proposito di Schopenhauer: «Ciò che insegnò è finito, ciò che visse rimane». Forse il suo attualismo sarà oggi inattuale, anche se l'inattualità non è sinonimo di caducità o inconsistenza ma solo di lontananza dal presente; il che non sempre è un demerito del pensiero. Gentile ha il respiro dei classici.

GIOVANNI GENTILE
PENSARE L'ITALIA

Nota al testo

L'antologia dei testi qui selezionati da opere famose, scritti minori e pagine sparse non ha omogeneità cronologica e tematica ma coerenza di pensiero in relazione al tema che le raccoglie. Attraverso questo florilegio si intende ricostruire una traccia cospicua della filosofia civile di Giovanni Gentile e del suo tentativo di fondare filosoficamente l'Italia, dalla tradizione di autori e opere richiamate al ruolo della scuola e dell'università, dalla religione alla visione comunitaria, fino all'umanesimo del lavoro. Sono pagine che realmente compongono quel "Pensare l'Italia" che ne costituisce il filo conduttore.

1.

LA TRADIZIONE ITALIANA*

1. La tradizione di un popolo è la sua paternità, la sostanza della sua personalità, quale si costituisce nella coscienza che ogni popolo ha di se stesso, e che è sempre coscienza storica. Giacché ogni popolo, come ogni individuo, è, in ogni momento della sua esistenza, più o meno, originale e creativo, ma è anche continuatore di un processo storico che è lo sviluppo intimo della sua consistenza spirituale. A cominciare dalla lingua e a finire nel modo di concepire il mondo, che è quel che si dice filosofia, l'uomo è quel che è, in quanto si lega all'eredità di una storia, fuori della quale nulla di ciò che egli trova dentro di se stesso sarebbe concepibile. Né questa eredità è qualche cosa di realmente distinguibile dalla vita che egli originalmente viene svolgendo per virtù propria, a guisa di piedistallo, che rimanga lì alla base della statua, che vi si erge sopra in una sua luce. Giacché, se è vero per un verso che la lingua di un italiano è quella lingua stessa che si parlava dai padri e che c'era perciò prima ancora che egli nascesse, è pur vero per un altro verso che quello che ognuno apprende e fa suo della preesistente lingua è ciò che egli con la sua intelligenza, col suo gusto, con l'anima sua se ne appropria, imprimendovi sopra il sigillo della sua individualità nell'atto stesso che la fa sua, e così la riceve dai libri che legge o dagli uomini vivi che ascolta. Sicché, in fine, storia o patrimonio

---

* Discorso letto al Lyceum di Firenze il 15 aprile 1936, poi pubblicato in G. GENTILE, *Frammenti di Estetica e teoria della storia*, "Opere Complete" - vol. XLVIII, Firenze, Le Lettere, 1992, pp. 97-118.

ereditato da un lato e personalità od originalità dall'altro sono come le due facce di una stessa medaglia. E intanto si è originali in quanto si è capaci veramente di far tesoro del passato. Il futurismo o è un espediente polemico che in un dato momento storico serve a fini contingenti, o è una facezia non molto spiritosa. La verità è che uomini e popoli, nel fatto, tanto più sentono di sé, come devono per aver fede nella propria energia creativa, quanto più sentono dei loro maggiori, della loro famiglia o stirpe, che è come il ceppo stesso del loro tronco vitale. E un popolo bastardo, se esistesse, sarebbe un popolo primitivo nel più rigoroso significato di questo termine, dalla vita assolutamente iniziale, senza memorie di nessuna sorta, e senza nessun'arte, ancorché affatto rudimentale. Quelli che diciamo d'ordinario "primitivi", sono tali soltanto in senso relativo, ossia a paragone di genti di assai più complesso, progredito e normale incivilimento. Ma hanno anch'essi un loro passato memorabile, che si confonde con la leggenda religiosa e cementa col mistico possente sentimento del divino le origini favolose da cui l'individuo partecipe dell'interesse della rispettiva tribù sente sempre il bisogno di rifarsi, per sentirsi dentro se stesso quell'uomo che egli deve e vuol essere.

2. Un altro punto bisogna considerare per rendersi conto del carattere di questa storia, in cui l'individuo ricerca le origini del suo popolo o della sua nazione. Giacché c'è un modo obiettivo, che è astratto e meccanico, di intendere il rapporto tra l'individuo e il popolo: quel modo per cui diciamo che l'individuo fa parte del suo popolo, pensando che questo sia il tutto risultante dalla somma degl'individui che partecipano alla vita di un certo aggregato stretto da legami più o meno forti, ma tutti egualmente estrinseci all'esistenza e all'essenza di ciascuno degli individui; il quale può infatti espatriare e cambiar cittadinanza e romperla col suo passato senza nulla perdere dell'esser suo. Evidentemente, se è vero quello che s'è detto innanzi, non è questo il modo esatto di concepire il rapporto tra l'individuo e la sua nazione. La quale non è niente di materiale ed estraneo alla individualità dell'individuo. Materiale non è neanche la terra, che è la nostra patria fisica solo a patto che la si senta come nostra e si rechi im-

pressa, in forma più o meno precisamente delineata e raffigurata, nel profondo del nostro animo. La nazione esiste soltanto in noi, ossia in ciascuno di noi, anche se se ne abbia una languida e sorda coscienza. Esiste in quanto vive nel nostro interno, là dove noi troviamo noi stessi con la nostra lingua, che non può esser nostra se non è universale a una società in cui s'espande la nostra vita, coi nostri interessi, e costumi e credenze e ideali e pensieri. I quali parimenti sono nostri solo se non sono soltanto nostri; poiché nessuno di noi potrebbe dire di sé: Io, se insieme non sentisse, alla base di questo suo essere che è al centro di tutto il suo mondo, un essere più profondo, più saldo, più sostanziale che gli viene avanti ogni volta che dice piuttosto: Noi. Senza il Noi non ci sarebbe l'Io. E ogni volta che un interno forte smarrimento ci fa sospettare che il nostro Io si sia distaccato dal Noi, allora l'angoscia della solitudine disperata ci trae alla follia, che è questo vagare alla deriva dello spirito disancorato dal suo proprio fondo. Allora veramente può cogliersi il tragico significato della minaccia biblica: *Vae soli*! Ma la compagnia che ci conforta e fortifica anzi, ci sorregge e mantiene, non è quella della moltitudine che ci strepita intorno ed assorda o almeno c'infastidisce, ma quella che troviamo dentro di noi, poiché vi è entrata e vi ha preso posto col nostro gradimento e col nostro amore.

3. Il popolo dunque che non è quell'ente collettivo (semplice idea astratta) risultante da una subbiettiva opera di scomposizione della realtà, ma la stessa realtà concreta effettiva ed efficiente, il popolo che fa la storia, non è quello che contiene l'individuo materialmente, ma quello che è piuttosto contenuto nell'individuo. Contenuto, s'intende, spiritualmente.

Qui la tradizione d'un popolo ha la sua concreta radice, e cessa di essere una rettorica pretesa di quella che fu detta la boria delle nazioni. Alla quale potrà bensì esser consentita la creazione di miti operanti nella fantasia, ma in quanto gli stessi miti creduti e profondamente sentiti divengano efficaci motivi dell'azione, una volta incorporati al contenuto della coscienza nazionale. Questa però in ogni caso non è niente di reale se rimane una semplice astratta e teorica affermazione, idea e non fatto, miraggio dell'intelligenza anzi che impulso immediato

prorompente dall'intimo della persona. Dove soltanto si celebra nella sua divina potenza la vita dello spirito.

La tradizione costitutiva della personalità di un popolo non è pertanto materia di costruzione speculativa e morale, ma attualità della coscienza vissuta dall'uomo in cui la stessa essenza del popolo si realizza ed esiste. Non è oggetto di teoretica dimostrazione, ma valore che si attua attraverso l'effettiva esperienza dello spirito. È piuttosto pratica che teoria, ossia propriamente teoria in quanto pratica.

La distinzione è facile a cogliersi appena si rifletta sull'enorme differenza che c'è tra quella conoscenza per esempio che si dimostra di possedere dell'amore quando lo si definisce e se ne inquadra il concetto in una dottrina generale delle passioni, come tante ne hanno costruite i filosofi; e quell'altra conoscenza immediata, interessata, vitale che dell'amore stesso ha chi ama. Il quale non è vero che sia accecato dalla sua passione. Ci vede bene anche lui; anzi per quel che sia l'amore nella sua passionale essenza, egli ha occhi di lince, e vede molto più addentro del più sapiente dei filosofi.

Una volta, evidentemente, si conosce qualche cosa che l'uomo si mette davanti come oggetto che personalmente non lo tocca, non lo turba, non influisce sul suo interesse, sull'esser suo, sul suo destino: come cosa estranea perciò al suo essere. Un'altra volta, la cosa che si conosce è quel che si vien generando per l'atto stesso della nostra vita interiore, e che lungi perciò dall'essere fuori di noi e innanzi a noi, è dentro e tutt'uno con noi, a formare quel che noi internamente veniamo ad essere nell'atto stesso che se n'ha coscienza, stretti nel senso dell'angoscia e del gaudio in cui esso amore consiste e si svela; *e intender non lo può* (né l'amore, né, veramente, altro) *chi non lo prova.*

4. Riportata a questa concreta radice che ha nell'anima del singolo, la tradizione dimostra il suo valore. Il quale non è il valore di un postulato dottrinale e risultante da una certa forma aristocratica di cultura, bensì quello di un dato primitivo e costitutivo della personalità nella sua immediatezza, come dire di un che d'istintivo e naturale. Dico istintivo e naturale; ma avvertendo subito, che non è qualcosa di qua dalla coscienza, ma ciò appun-

to che la coscienza pone e quindi trova in sé medesima alla base d'ogni affermazione di sé; là dove ogni uomo trova la sua natura; e trova quindi prima di tutto il suo corpo dalla cui incolumità dipende il suo esistere e vivere, e poi il suo carattere, la sua anima con il suo modo di sentire, con le sue ispirazioni, col suo genio.

Il genio nazionale, di cui tante volte si parla in maniera alquanto fantastica come di un'inafferrabile entità immaginaria o mitica per accennare alla caratteristica spirituale d'un popolo, è appunto questa concreta personalità che è del popolo in quanto è alla base della personalità del singolo. Dèmone, per dirla con la parola di Socrate; dèmone segreto e parlante dal fondo dell'anima di ciascuno di noi, in quanto al fondo di quel che ciascuno di noi è col suo orientamento nel mondo dove pensa ed opera, si fa sentire sempre una voce che supera i limiti della nostra personalità particolare onde il fratello è distinto dal fratello; una voce che accomuna in un solo cuore (*cor cordium*) i fratelli: fratelli di una famiglia o di una tribù, di una scuola o di una chiesa, della città o dello Stato. Questo genio fa sentire nella parola fraterna quella stessa voce segreta che parla al singolo dentro di lui: la sua stessa voce. Per questo genio un esercito marcia con un'anima sola, e un popolo può avere una tradizione, come un che di vivo, al modo stesso che ognuno sente e ha bisogno di sentire la sanità del proprio corpo e cioè la sua vita fisica.

Ho detto «qualche cosa di vivo»; giacché la tradizione non è propriamente l'eredità del passato, quasi blasone razzolato tra le macerie di un castello distrutto, e poi ricomposto, restaurato e ridipinto. Di fronte a una tradizione così intesa e vagheggiata, il futurismo ha ragione. E gl'Italiani vorranno sempre ricordarsi delle parole stupende dette dal De Sanctis, allora ministro della pubblica istruzione, il 15 settembre 1878, in Firenze, a Palazzo Riccardi, a un banchetto in onore degli Orientalisti riuniti qui a Congresso, in risposta del celebre Benfey che aveva riassunta ed esaltata la storia italiana, già prima ricordata con simpatia anche dal Renan. Parole davvero memorabili:

«Ed ecco ora il nostro professore alemanno ricantarci le stesse lodi, e parlarci della Rinascenza, e dire i vanti dei nostri maggiori. Mai l'idioma tedesco non m'è giunto così dolce all'orecchio e così fluido come ora, pronunziato da lui. La sua alta

intelligenza avvezza a' più difficili problemi della filologia, ha cavato da lui così, all'improvviso, una lezione sulla nostra storia, che ha istruito e dilettato tutto l'uditorio; ed io posso dire di lui col poeta, che

> Di sua bocca uscïeno
> Più che mel dolci d'eloquenza i fiumi.

«Pure io dirò con quale sentimento noi, popolo nuovo, accogliamo queste lodi. C'era una volta un popolo italiano, che, accoccolato nel suo dolce far niente, andava in sollucchero quando i forestieri venivano qui a cantargli le lodi degli avi, e lo vantavano il popolo della Rinascenza, il gran popolo, che ha ritrovato quello che i greci avevano creato; ed è stato maestro dell'Europa, ed ha esercitato un'egemonia intellettuale… Ma queste lodi oggi non ci bastano più; direi anzi che ci fanno male. Noi oggi ci sentiamo un popolo vivo, e vogliamo vivere d'una vita nostra, e vogliamo divenire un popolo moderno, e ci sentiamo uno con voi e vogliamo vivere della vostra vita.

«Voi venivate un giorno a visitare non noi, ma i nostri musei, le tracce de' nostri antenati; ed ora noi speriamo mostrarvi che non vogliamo più ricordare la storia del nostro passato; ma la storia vogliamo farla "noi!"».

Gran De Sanctis! Come sarebbe fiero oggi e orgoglioso di questo popolo vivo che fa la sua storia in Africa e in Europa con ardimento magnanimo, pari tra pari in mezzo ai popoli più potenti, sicuro di sé, del suo diritto; popolo vivo, com'egli, De Sanctis, lo voleva, ossia con un avvenire innanzi a sé, con una missione di civiltà!

La tradizione dunque che è la forza e il fondamento morale di una coscienza nazionale, non è un passato ancorché glorioso ma tramontato, bensì un vivo presente, operante nell'attualità dello spirito consapevole di sé, della sua forza, del suo destino. Non musei, ma sentimenti, forze animatrici che premono da dentro sul pensiero e sulla volontà.

5. Non è questo il segreto del Risorgimento italiano? Esso cominciò quando gl'Italiani cominciarono a sentire il passato glorio-

so non come un vanto, ma come una rampogna, non come una partita chiusa, bensì come un dovere, un programma, un mònito. Dal passato rettorico allora gli animi si volsero all'avvenire eroico. Così oggi il fascismo, come esaltazione del sentimento nazionale proteso verso il futuro, ha il culto della tradizione italiana e delle glorie degli avi; ma in quanto questo culto può avere oggi un fine pratico, alla maniera stessa del primato giobertiano al tempo suo.

Pure non direi che oggi questa coscienza dei grandi titoli di civiltà degl'Italiani nella storia del mondo moderno siano sempre scevri d'ogni intonazione rettorica, specialmente quando, risalendo su per i rami dell'albero genealogico, si giunge a Roma, a Roma eterna: o alla Roma antica imperiale, la cui storia universale non si ricorda da nessuna gente civile senza un tremito di religiosa reverenza; o alla Roma cristiana, grande sorgente anch'essa di luce e di forza a tutto il mondo moderno; ossia alla Roma che oggi una nuova incarnazione del vecchio guelfismo torna a magnificare al disopra di ogni forma di civiltà come prima e suprema scaturigine di tutto ciò che è veramente umano e immortale nella storia delle nazioni. Due Rome, due grandezze indiscutibili, quasi due categorie dello spirito umano. Ma sulle labbra di chi lo ha sempre in sommo della bocca, questo gran nome, che significa certo un elemento essenziale della umanità, europea e quindi mondiale, un'idea che sta molto in alto in cima agli umani pensieri, avvolta nell'aureola di una divina grandezza, assume spesso, poiché se ne abusa, il suono falso delle parole sacre pronunziate e non sentite.

Ebbi recentemente il piacere di ascoltare un alto discorso sopra un argomento che, malgrado ogni mio contrario proposito, continua ad essere per me del maggiore interesse: l'ordinamento della scuola; materia per altro di cui in un paese di così viva cultura come l'Italia non è meraviglia si torni sempre a discutere con appassionamento irrequieto. E l'oratore mi colpì subito per l'impeto e la ressa con cui ricordi e allusioni e richiami a Roma immortale, alla romanità e al romanesimo, gli si affollavano alla mente con alti accenti e solenni voci di ispirazione quasi ieratica. Il discorso vibrava di un appello insistente alla «gloria delle origini», alla città «madre delle genti», alla «Grande Madre Roma», fonte di tutto ciò che nel mondo mostra l'orma dello spirito immortale, e contrasta a tutti i ma-

terialismi; e poi al «segreto che condusse la civiltà romana dal Colle Saturnio ai confini del mondo». E «i propositi imperiali» del *Carme secolare*, e la «voce di Roma» riecheggiante in parole recenti quasi per «fondersi nel bronzo e creare tavole di legge per i secoli nuovi». E ai milioni e milioni di bambini delle scuole elementari d'Italia inculcata «con una profonda consapevolezza civile l'anima religiosa e militare di Roma»; e al popolo italiano d'oggi «lo slancio a perpetuare il romano impeto costruttore»; e in ciascuno «il respiro di Roma, e la certezza del destino di Roma». Roma, sempre Roma, invocata e introdotta poco men che in ogni frase per le alte speranze della patria e per le umili cose o modeste dell'amministrazione ordinaria…, e il presente ritirato indietro di millenni e la più alta e veneranda antichità scambiata con la prosa quotidiana d'oggi. Avresti potuto pensare a un melodramma del Metastasio; ma a me, con tutta la voglia di badar seriamente alle cose d'oggi (tanto serie!) mi tornavano a mente insistenti, e non riuscivo a scacciarli dalla memoria, quei versetti di don Tammaro nel *Socrate immaginario* del Galiani:

> In casa mia
> voglio che tutto sia grecismo: e voglio
> che sin il cane che ho meco,
> dimeni la sua coda all'uso greco![1]

E chi può dar torto a chi si compiace di esaltare Roma? Ma, io devo pure osservare due cose: in primo luogo, che la Roma da esaltare non è la tradizione particolare degl'Italiani, ma quella dell'Europa tutta che essa creò; e in secondo luogo, e sopra tutto, che se Roma è una memoria in quanto è un ideale, gl'ideali non si servono parlandone e riparlandone a non finire, ma operando; e quindi piuttosto tacendo che parlando; come si serve Dio, che, si sa, non si deve nominare invano.

6. Una tradizione è vera e però efficace, se è viva. E quando oggi sentiamo d'altra parte preconizzare a perdita di fiato – si

---

[1] F. GALIANI, *Socr. imm.*, I, 1.

fanno interi corsi di conferenze con grande solennità d'apparato e vaste trasmissioni alla radio – come tradizione italiana o, che è lo stesso, della nostra Roma, della Roma moderna, di *quella Roma onde Cristo è Romano*[2], bisogna pur dire ai romanucci ringalluzziti dai Patti del Laterano, che la loro Italia non è l'Italia autentica, l'Italia nostra; voglio dire l'Italia degl'Italiani. E tanto meno l'Italia degl'Italiani d'oggi, del fascismo.

La tradizione viva non si trova nel passato, che come passato è il sepolcro vuoto da cui il Signore è risorto per risalire al cielo, ma nel presente. L'Italia è dentro di noi, oggi. In noi figli di varie rivoluzioni, da quella del Comune e dell'Umanesimo, che liberarono gl'Italiani dai due miti medievali dell'Impero e della Chiesa (istituzione politica anch'essa e però contrastante all'Impero) e dal dommatismo di una filosofia teologica sostanzialmente avversa all'alta vena spiritualistica del Cristianesimo originario; fino alla rivoluzione fascista sopravvenuta da ultimo, dopo la grande prova della guerra mondiale, a liberare gli spiriti dalle materialistiche ideologie dell'individualismo liberale e del socialismo classistico.

La conciliazione fascista dello Stato italiano con la Chiesa romana non ha voluto e non poteva essere una deviazione o un regresso rispetto all'Italia del 20 settembre. Lo Stato italiano si è potuto finalmente affrancare dalle pretese anticlericali della Massoneria; ossia da tutti gli elementi negativi di quella laicità vuota, formale e perciò settaria ed essenzialmente clericale né più né meno dell'avversa parte contro cui battagliava. Ha dato il colpo di grazia a quella laicità della ragione senza contenuto e perciò senza fede, che la più matura coscienza filosofica e politica dei due primi decenni di questo secolo aveva criticata e debellata prima ancora che dallo spirito della guerra irrompesse improvvisa la forza geniale di Benito Mussolini a realizzare le idee delle nuove generazioni. Lo Stato perciò ha accettato l'esigenza della religione, ed è andato incontro alle sorgenti della religiosità sempre viva in Italia attraverso la forma cattolica e a tutte le vicende della Chiesa romana nei suoi rapporti con la vita politica, poiché

---

[2] E non intendono, come intende Dante, il paradiso, ma Roma papale.

l'Italia rimase più o meno indifferente alle teologiche determinazioni e alle dispute di carattere dommatico o disciplinare. Non c'è infatti religione particolare che non sia, comunque, la stessa religione come quell'essenziale afflato del divino, di cui l'uomo ha bisogno per sostenere la sua vita morale. Lo Stato ha ricollocato nella scuola il Crocefisso, ha restituito l'insegnamento religioso, lasciando cui spettava di stabilirne forme e particolari, e per la sua parte disponendo solo che fosse quell'insegnamento religioso, di cui esso ha bisogno per la formazione morale della nazione. Sopra questa via, esso non poteva non incontrarsi con la Chiesa ministra della fede alla maggioranza grandissima del popolo italiano; non poteva non trattare con lei per promuovere e rendere possibile quel tanto di accordi, che era necessario alla collaborazione di cui lo Stato vedeva la convenienza a' suoi fini etico-politici. Tutto questo ha fatto senza perciò precipitare nel confessionalismo che subordina nell'ordine spirituale – in cui pur bisogna che lo Stato affermi e faccia riconoscere il suo proprio valore – lo Stato alla Chiesa; senza rinunziare alla propria autonomia assoluta, per riconoscere, come Stato, un'autorità superiore ed estranea; senza abdicare a nessun potere di quelli che uno Stato consapevole della propria natura etica e quindi delle sue morali prerogative ed esigenze deve pur esercitare pel raggiungimento de' propri fini.

Lo Stato fascista non ha abdicato a nessuno de' suoi poteri. Basti ricordare la fiera lotta postlateranense combattutasi in Italia tra lo Stato e la Chiesa sul terreno della educazione della gioventù; lotta conchiusa praticamente con una legislazione scolastica a tendenza totalitaria contro ogni forma di educazione privata. E poteva essere altrimenti in un regime che concepisce lo Stato come l'organizzazione di tutte le attività materiali e spirituali dei cittadini che governa, e che ha preso per sua divisa: «tutto nello Stato»?

7. Lo Stato italiano, anche dopo l'11 febbraio, rimane dunque lo Stato del 20 settembre. Riconosce bensì quello che lo Stato del 20 settembre, sorto dalla forza contro la Chiesa, aveva dovuto negare; e che malsane correnti, per sessanta anni dopo la sua formazione, avevano voluto che continuasse a negare, come

se l'uomo potesse vivere senza fede religiosa, o come se fosse davvero diverso da quello della sua vita giornaliera di uomo e di cittadino il mondo a cui l'uomo partecipa per quella fede. Quella negazione non era il pregio, anzi il difetto dello Stato italiano, che per realizzarsi nella pienezza della volontà nazionale da cui era generato aveva dovuto, per fatalità storica, compiere una delle più grandi rivoluzioni dei tempi moderni, e abbattere il potere temporale dei papi.

Rivoluzione di grande momento poiché doveva così profondamente turbare le coscienze, e che pure era richiesta ormai non solo dagli ultimi epigoni della corrente ghibellina che nel papato politico aveva visto sempre un ostacolo, e il maggiore degli ostacoli, all'unificazione e all'indipendenza italiana, ma anche dagli ultimi guelfi o guelfizzanti convinti della necessità di liberare lo spirito del Cristianesimo, sostanza della Chiesa Cattolica, dai ceppi degli interessi mondani rappresentati dal governo temporale. Due forze antitetiche, o almeno di opposta ispirazione, convergevano a un tratto a premere ugualmente sulla coscienza italiana per determinarla a deporre ogni scrupolo e togliere Roma al Pontefice e compiere a un tratto l'unità italiana e ritrarre la Chiesa verso la sua spiritualità primitiva. Evento non accidentale e impreveduto, non derivato dalla improvvisa caduta del terzo Napoleone, ma atteso e voluto e deliberatamente prestabilito da tutta l'Italia rivoluzionaria, si chiamasse Mazzini e Garibaldi, o si chiamasse Gioberti, Cavour o Ricasoli. Da quando s'era costituito il nuovo regno, una legge aveva proclamato questo compimento fatale della rivoluzione italiana; e per votare quella legge un cattolico della forza del Manzoni, nonostante gli acciacchi della salute, s'era recato a Torino, in Senato.

Potremo mai cancellare dall'immagine di questa Italia, che è l'Italia moderna, la nostra Italia, questa sua origine, essenziale alla sua esistenza? Potremo noi mai dimenticare che senza un pensiero nazionale e laico, non contrario, ma indipendente dalla Chiesa Cattolica, questa Italia che è alla base della nostra attuale e viva personalità, non sarebbe mai stata? cioè non sarebbe mai stato quello che è il nostro stesso essere? Disconoscere questa nostra paternità sarebbe lo stesso che smarrire la nostra identità personale.

Né potremo perciò mai cancellare dalla nostra immagine di Roma, qual è impressa nel nostro petto, questo tratto del suo rinnovamento, per cui, in virtù di cotesto pensiero libero e spregiudicato e di una volontà nazionale capace di scrollare il grave peso dell'autorità millenaria della Chiesa e di sfidare le sue minacce e gli scrupoli e quindi le avversioni di milioni di fedeli, si è creata questa nuova Roma, che è la nostra. Nuova, perché, a scansare ogni rettorica, essa, semplicemente, non è più quella dei Cesari né quella dei Pontefici, ma la Roma italiana. Minore e maggiore delle due prime in quanto capitale di uno Stato moderno sorto da una rivoluzione di tanto significato storico quant'è quello che le è conferito appunto dalla sua finale conclusione: ossia dalla conquista di una tal capitale.

8. Insomma se una tradizione abbiamo noi Italiani, essa è prima di tutto quella del nostro Risorgimento culminato nel 20 settembre ma iniziato e animato dal principio alla fine da un pensiero che bisogna pur dire laico, malgrado ogni pericolo di incresciosi fraintendimenti a cui questa definizione si presta. Laico, per me, vuol significare non anticlericale né, tanto meno, antireligioso; anzi religioso e fautore d'ogni ecclesiastica istituzione che corrisponda a uno schietto bisogno spirituale di carattere religioso; ma non grettamente religioso quasi che nella vita umana non ci fossero altri principi a governarla, anzi a generarla ed alimentarla. Il pensiero laico vuol essere religioso e più che religioso. Apprezza altissimamente la religione, ma sapendo bene che la religione ha bisogno per fruttare di essere apprezzata ed amata e coltivata, com'è possibile soltanto se l'uomo non la riceve passivamente, ma la giudica in libertà di spirito, ci riflette su, vi esercita il suo giudizio o, come si dice, la sua ragione. Alla quale, per quanto si sia detto o fatto, nessuna fede religiosa mai s'è sottratta; neanche quando col fideismo s'è voluto negare alla ragione ogni potere e presentare quindi la fede con la sola àncora a cui si possa fermare la nave dell'anima. Che era, ed è, anch'essa una dimostrazione; la quale se (almeno essa) deve aver un valore, non potrà derivarlo dalla stessa fede, ma da quella ragione appunto, che si vuol rifiutare e spregiare come impotente. Così ogni fede mistica tende alla teologia e all'apologetica, in cui l'umana intelligenza preten-

de collaudare il contenuto immediato della fede; e ogni teologia finisce con l'aver bisogno dei servigi della filosofia: ancella, ma necessaria, poiché la padrona non potrebbe vivere da sé, senza il soccorso che soltanto l'ancella è capace di prestarle. Dunque, religione sì, ma anche il pensiero che la giudichi e metta in valore, e la faccia valere.

Tale il pensiero italiano che è a capo del nostro Risorgimento. Religioso tutto dal Manzoni e dallo stesso Mazzini al Gioberti, al Balbo, al Rosmini, al Cavour, al Ricasoli, al Lambruschini; ma di una religiosità, ancorché cattolica (come fu nella maggior parte degli spiriti predominanti), armata di critica, di filosofia, di pensiero; e perciò sospetta, anche nei più ferventi fedeli della Chiesa di Roma, e invisa ai gesuiti e a tutti i più autentici rappresentanti dell'insegnamento tradizionale. La Roma papale, coi gesuiti e con tutte le sue fraterie, era rimasta alla Controriforma; e a un tratto si rinchiudeva con la «Civiltà cattolica» (fondata nel '50 a Napoli, ma passata poi presto a Roma) nel suo fortilizio medievale, restaurato il ponte levatoio della filosofia tomistica e raccolti, sulle merlate mura, i balestrieri più arditi della polemica contro il pensiero moderno, fulminato in blocco come liberale.

Mazzini solo forse tra i grandi artefici del Risorgimento è anticattolico, benché profondamente religioso anche lui. Tra gli altri è difficile indicarne uno che non ambisca al titolo dell'ortodossia, quantunque aspirino tutti ardentemente a un rinnovamento del cattolicismo da restaurare nell'intrinseco e da portare quindi alla riscossa contro l'illuminismo del secolo XVIII. Riscossa impossibile ove la fede tradizionale non fosse stata riportata sullo stesso terreno dell'avversario da debellare. Quindi una religione non sdegnosa e neanche indifferente alla filosofia, non esposta inerme agli attacchi sofistici di quella filosofia insolente dei razionalisti; ma armata delle armi stesse della ragione ravviata e ricondotta da una filosofia più avveduta ai sani principi, che soltanto una critica leggiera e superficiale può trascurare e disconoscere. E se l'età moderna andava superba del trionfo della ragione libera, critica, esaminatrice di ogni domma, la religione doveva strappare all'avversario questo vanto, e non indietreggiare innanzi a questa umana potenza, che non è fatta per distruggere, come può parere quando se ne abusi, anzi per edificare.

Rosmini e Gioberti, per ricordare i nostri due grandi pensatori del Risorgimento, sono stati antesignani, nell'ordine speculativo, di tutto quel rinnovamento spirituale, che può dirsi, in largo senso, romanticismo. Movimento conservatore e ristauratore e insieme liberale e progressivo, creatore di una nuova mentalità, rivendicatore della fede come dell'arte vivente e spontanea. Della fede vigorosa e schietta; e dell'arte che viene dal cuore e perciò non scende dall'alto della scaltrita letteratura fino all'ingenuo popolo, vivaio perpetuo della più schietta umanità; anzi scaturisce, e zampilla su dalle fresche sorgenti popolari nella libera espansione delle energie spirituali, che vivono di libertà. Orbene, Rosmini e Gioberti non oppongono mai la fede rivelata alla filosofia. Sarebbe per loro un dichiararsi vinti prima di combattere. Lavorano con indefessa lena ad opporre una filosofia che vuol essere la vera e che essi ritengono vera, alla filosofia immeritevole di tal nome. Nulla di fratesco nei loro scritti; nulla, voglio dire, di quello spirito settario, intollerante e persecutorio dell'uomo che socialmente profitta di una posizione mentale bella e fatta, non conquistata personalmente, ma gratuitamente ricevuta, e munita per contingenze storiche di una forma universalmente ragguardevole e formidabile. Combattono fieramente razionalisti e atei, soggettivisti e idealisti, ma cavallerescamente, ad armi pari, senza indebiti e perciò immorali spalleggiamenti del genere di quelli ricercati a grande studio da certi cucullati filosofanti d'oggi, del cui zelo religioso, malgrado la focosa irruenza con cui ne fanno ostentazione, io mi sono sempre permesso di dubitare. Rosmini e Gioberti fecero certo immensamente di più di costoro per il cattolicismo; ma liberamente filosofando, e interamente affidandosi alla divina forza del pensiero, nella certezza che questa forza non possa mai deviare e fallire dal segno a cui mira la fede religiosa che non sia una rozza superstizione. E perciò poterono dar vita a una filosofia, come i tempi la volevano, nazionale, ossia capace di interpretare le più alte esigenze morali del popolo italiano che si svegliava nella coscienza della propria nazionalità e nel conseguente anelito all'unità e all'indipendenza. Crearono un vigoroso movimento speculativo, cattolici ma d'avanguardia, che risolutamente volgevano le spalle alla spossata filosofia medievale galvanizzata attraverso l'esanime insegnamento tradizionale del-

la Controriforma; e guardavano piuttosto agli ideologi contemporanei e agli altri epigoni del sensismo materialistico, nonché a Kant e ai suoi seguaci e continuatori tedeschi; e sentivano i problemi nuovi, che erano vivi, e tali che potessero interessare uomini vivi.

Così accadde che, in questo movimento speculativo potessero inserirsi pensatori meridionali d'altra scuola, meno preoccupati del problema religioso, e più dei grandi problemi logici e metafisici del pensiero europeo contemporaneo, animati da un concetto più rigoroso e scientificamente più elevato delle tendenze ed esigenze della filosofia moderna, nata in Italia ma cresciuta e giunta a maturità fuori d'Italia, in paesi spiritualmente più liberi. E gli uni e gli altri dettero al pensiero italiano una diritta salda coscienza dell'essenziale libertà dello spirito umano, e affrancarono per tal modo le menti, in quella che fu la classe dirigente della rivoluzione, da ogni autorità limitatrice delle irresistibili aspirazioni della risorta nazione.

L'Italia di questo tempo aveva bensì bisogno di fede per risorgere; e chi la svegliò, a cominciare dal terzo decennio del secolo, con voce che parve come infiammata dalla profonda ispirazione di un profeta biblico, Mazzini, fu incontestabilmente, malgrado le incertezze del contenuto della sua fede, una delle anime più religiose che abbia mai avute l'Italia.

Ma l'Italia aveva bisogno di una fede illuminata e compiuta da una profonda riflessione, che alla fede in Dio aggiungesse pure la fede in noi; senza la quale il mistico abbandono dell'anima a Dio rischia di precipitare l'uomo nel fatalismo troncandogli ogni nerbo di volontà. Giacché la filosofia, in fine, non ha altra pretesa: non negare Dio (anzi, affermarlo altamente), ma non negare neppure l'uomo. Mettere bensì l'uomo alla presenza di Dio, come fa la religione, ma mantenendolo saldamente nella consapevolezza della sua responsabilità, della sua libertà, della capacità sua di distinguere il vero dal falso, ossia di conoscere e di giudicare; e infine nella coscienza della impossibilità sua di spogliarsi di tal capacità e rinunziare all'esercizio di essa.

La tradizione prossima e incancellabile del nostro Risorgimento è dunque religiosa, anzi cattolica; ma di un cattolicismo che negl'Italiani che lo promuovono vuol essere robusta, for-

te, pura religiosità; di una religione che, lungi dallo sdegnare il pensiero filosofico, lo sollecita ed accetta come complemento, come l'alleato prezioso che le è indispensabile, anzi come il suo proprio coronamento essenziale, e la forza suprema di cui essa possa attingere la sua effettiva potenza è tradizione laica.

E in verità, chi ricerchi senza preconcetti le origini del Risorgimento come esso maturò attraverso la formazione della coscienza nazionale degl'Italiani, non può aver dubbio sul carattere laico della nostra tradizione. La quale, se matura nel Risorgimento, attraverso Mazzini risale a Cuoco e agli altri unitari, superstiti della rivoluzione napoletana del 1799; e quindi a Genovesi (1713-1769), alla sua scuola e alla corrente riformatrice del Settecento (filosofi e principi); e perciò ad Alfieri e Parini, da una parte, che sono la coscienza del nuovo uomo che cominciava a ritrovarsi in Italia, e dall'altra a Vico, il maggiore sforzo compiuto dal pensiero italiano dopo il Rinascimento per attingere dentro allo stesso pensiero dell'uomo la segreta radice della realtà che è a un tempo umana e divina, e umana in quanto divina.

Vico conchiude il passato della più produttiva storia dello spirito italiano; e preannunzia la nuova Italia, destinata a risorgere ritornando ai principi e a quella creatrice robusta potenza barbarica, sempre ricorrente, onde i popoli e l'umanità si rifanno a volta a volta da capo, e si disfanno delle raffinatezze e delicatezze del decadentismo proprio d'ogni civiltà in declino. Onde con Vico si torna a gustare un poeta come Dante, poeta della ricorsa barbarie, di sana e possente umanità, di veementi passioni e corpulenta fantasia; e però grande poeta, di ispirazione, che investe tutto l'uomo, ossia tutto il mondo che è il mondo dell'uomo; poeta universale, creatore di civiltà, profeta e maestro di vita, come se ne trovano alle origini d'ogni letteratura, quando non è incominciato quel processo corrosivo che il pensiero fa delle sue stesse leggi con la riflessione, l'analisi della critica e le sue quintessenze ideali. Il Dante che risorgerà infatti al principio del secolo XIX, in una forma di culto, che si può dire storicamente cominciato coi giudizi pronunziati tra il 1725 e il '29 dal Vico; alle cui solenni parole (è stato ben detto) sembra che la statua di Dante si levi a un tratto, alta, sulla terra d'Italia. Verranno ancora un ventennio dopo le *Lettere virgiliane* del volteriano gesuita

Bettinelli; ma lo spirito di Dante avrà allora investito o starà per investire la poesia del Parini e dell'Alfieri. E sarà la poesia tutta religiosa serietà dell'uomo nuovo, già scomparso per secoli in seguito alla corruzione del Rinascimento nella «letteratura» dei Cinquecentisti, nelle acutezze barocche del Seicento e nella stessa estenuata reazione di Arcadia.

Ma chi dice Vico, dice Rinascimento: dice platonismo fiorentino, dice Bruno e Campanella; quella filosofia che esalta la religione, ma al suo posto, e invita e sprona l'uomo a comprenderla per difenderla; a comprenderla come la sua prerogativa; e però a comprendere se stesso in questa sua privilegiata natura, capace di apprendere nel suo proprio fondo l'azione e la voce del divino, poiché la sua è una natura infinita, in cui si può rispecchiare questa immensa natura che ci si presenta alla vista come estesa tutta intorno a noi; o, per dir meglio, al nostro piccolo corpo. Quella eroica visione del mondo, che parve un giorno perita sui roghi o nello squallore delle prigioni e nella miseria dello sconsolato esilio, e poi come caduta nell'oblio pel fiorire della nuova scienza naturale e matematica, feconda di meravigliose scoperte e invenzioni utili alla pratica della vita, quantunque anche questa scienza non potesse per i suoi principi non incorrere nella ostilità della Chiesa e della turba de' suoi frati, custodi di un sapere scolastico e connesso alle definizioni de' suoi stessi dommi; quella visione, all'urto del cartesianismo e dell'empirismo e del nuovo atomismo, onde la filosofia d'oltremonti, alienandosi da quel senso di sé che il nostro Rinascimento aveva posseduto in sommo grado, e dal conseguente concetto dell'uomo e della sua divinità, riconduceva il pensiero alle astrattezze di un mondo pensabile solo come esterno al principio vivente dell'uomo; quella visione, dico, s'era ridestata in un impeto di genialità incoercibile, oscura, come un'intuizione religiosa, ma viva al pari delle forme religiose dello spirito, e affascinante. Chi non sa l'azione misteriosa della filosofia vichiana avvolta agli occhi dei più di una oscurità presso che impenetrabile, e pura universalmente intravveduta come pregna di alte verità, e capace, se penetrata e adeguatamente intesa, di rivoluzionare le scienze e le istituzioni? Gl'Italiani dal Cuoco in poi presero a scrutarla con intento animo e ad intenderne sempre più chiaramente il linguaggio a mano a mano che maturarono i

tempi, e tra il secolo che corre dalla morte del Vico al 1848 furono ammaestrati dalle esperienze della rivoluzione e dell'invasione francese e dalle speranze quindi germogliate di una vita nuova, libera e nazionale; e furono quindi spinti a guardare le cose loro e del mondo con gli stessi occhi del grande veggente napoletano. Poiché l'Italia romantica del primo Risorgimento aveva avuto in Italia il suo precursore e maestro in quel primo romantico *avant la lettre* che fu G.B. Vico.

9. Quando poi si viene al Rinascimento e all'Umanesimo che ne è la base, col congiunto preumanesimo dell'età comunale, ogni tentativo di confondere in una le due tradizioni italiane, malgrado tutte le distinzioni e gli stiracchiamenti della storia tendenziosa, è affatto impossibile; e bisogna riconoscere francamente che le tradizioni italiane sono due; e che una di esse è la tradizione dell'Italia viva e operante, pronta ancora a combattere e a vincere, l'altra la tradizione dei morti che seppelliscono i loro morti. Due tradizioni, come, per tanto tempo due lingue: una sorgente della fresca sorgente degli scrittori la cui vena originale ricrea sempre la lingua nazionale e dalle bocche di tutti i parlanti che abbian cose da dire, e non esempi o regole da imitare ed osservare; e l'altra, stecchita e mummificata nel vocabolario della Crusca di triste memoria e nella pedanteria dei puristi. Viva l'una, e l'altra morte.

Bisogna dunque distinguere; e quando gl'Italiani vogliono sinceramente e seriamente guardarsi in seno, e cercarsi nella loro effettuale e vivente tradizione, per cui possono e devono dire di essere Italiani, allora trovano, in principio, dopo le invasioni dei barbari e il naufragare della coscienza di Roma signora del mondo e delle memorie in cui si rispecchiava l'antica coscienza, se stessi risorti a vita nuova, a iniziare una nuova storia nel Comune. Con i suoi liberi ordinamenti, il Comune è il prodotto dell'autonomo svolgimento di una vita che ripullula spontanea tra le crepe delle istituzioni imperiali ed ecclesiastiche. E dopo il Comune, la Signoria, risoluzione degl'interni contrasti comunali e rafforzamento della compagine politica dello Stato. Parallelamente, tra le fiere lotte comunali e l'irrompere selvaggio della forza accentratrice dei signori gareggianti nella creazione del principato, il fiorire di tutte

le arti e di ogni più squisita cultura, e la conquista umanistica del concetto dell'umana ingelligenza dominatrice, per sua invitta virtù, nel mondo della cultura; e creatrice perciò di una realtà tutta sua; e quindi l'affermarsi dell'individuo, col suo valore e la sua potenza spirituale. Concetto ancora immaturo e inadeguato della stessa potenza dello spirito, che deve infrangere l'angusta scorza della individualità particolare e dilatarsi nel suo respiro infinito per potere spiegare in una personalità universale la sua libertà illimitata e la potente sua energia creatrice. Questo il Rinascimento intravvede nella concezione naturalistica di un mondo infinito, che è tutto in ogni suo punto, e quindi nella stessa anima umana. Ma pur in questa forma ancora fantastica e insufficiente prepara il concetto moderno della libertà, crea la dottrina della religione naturale, educa gli spiriti alla reciproca tolleranza religiosa, nel tempo stesso in cui l'Europa è insanguinata dalle guerre religiose, infonde nei cuori il senso di una superiore umanità e il culto di tutto ciò che è creazione del genio, opera d'arte o invenzione.

Quando la Controriforma arresta in Italia il Rinascimento, ritarda la storia del pensiero e della coscienza nazionale, ma non può spezzarne il corso per sempre. Il fuoco cova sotto la cenere e divamperà nel Settecento in una luce che non si spegnerà più. E sarà questa Italia, la cui risurrezione nel secolo scorso parve miracolo; eppure era stata lentamente preparata nei secoli con la persistente tenacia delle grandi forze costruttive che non possono mancare al loro segno fatale.

Questa la nostra tradizione di popolo moderno, che ha una sua storia gloriosa, e si sente, oggi come mai, di poterla continuare, malgrado ogni ostile sorpresa dei popoli prima arrivati. Custodire gelosamente il carattere di questa tradizione, non piegare né a destra né a manca, non vaneggiare in astratte raffigurazioni di grandezze appartenenti a una storia conchiusa, sentire questa nostra tradizione sacra, ognuno di noi, in noi stessi, come la nostra vita che non è incominciata il dì della nostra nascita né sarà terminata il dì della nostra morte, sentire in noi questa Italia immortale che è tutto il meglio di noi; tutto ciò non è un problema elegante della nostra storiografia, è il dovere della nostra vita.

2.

LA PROFEZIA DI DANTE*

II. Dante non rappresenta un partito. Sta per Arrigo VII, ma non, come Cangrande o altro ghibellino, per avere un capo che unisca attorno a sé e faccia potente la parte, in cui è la forza e la garenzia dei propri interessi particolari. Sta contro il Guasco o contro l'Angioino, ma non perché gl'interessi guelfi contrastino con quelli della sua parte. Firenze, difendendo i suoi fini particolari, può trovarsi nella felice condizione di propugnare il generale interesse della nuova vita italiana, che ha le sue radici nella prospera vita dei Comuni: ma effettivamente è mossa soltanto dal suo proprio interesse, anzi da quello di una fazione. Dante, invece, non è guelfo, né ghibellino. Cento manifestazioni, e tutte coerenti, del suo pensiero, mettono fuor d'ogni possibile contestazione il suo diritto a vantarsi (nonostante ogni contraria apparenza) «d'aversi fatta parte per se stesso». Riassumendo la propria dottrina politica, egli dimostra nel canto di Giustiniano,

con quanta ragione
Si move contra il sacrosanto segno,

(ossia contro la bandiera del sacro impero)

E chi 'l s'appropria, e chi a lui s'oppone.

Non solo dunque i guelfi, ma anche i ghibellini:

---

* G. Gentile, *Studi su Dante, La profezia di Dante*, "Opere Complete" - vol. XIII, Firenze, Sansoni, 1965 (nuova edizione Firenze, Le Lettere, 2004, pp. 143-175).

L'uno al pubblico segno i gigli gialli
Oppone, e l'altro appropria quello a parte,
Sì che forte a veder è chi più falli.
Faccian li Ghibellin, faccian lor arte
Sott'altro segno; ché mal segue quello
Sempre chi la giustizia e lui diparte!

(*Par.* VI, 31-33, 100-105)

Fu detto perciò che, anzi che ghibellina, la politica dantesca è imperialista. Ed è noto infatti che lo stesso Arrigo VII aborriva, come il Mussato ci assicura, perfino i nomi di parte ghibellina e di parte guelfa, e ambiva non a sollevare l'una e a deprimere l'altra, anzi a guadagnarsele entrambe, togliendo loro ogni motivo di discordia e di vendetta, e tutte le fazioni componendo sotto una legge comune. E ben si sono potuti raccostare, per concetti ed espressioni somiglianti, taluni documenti della cancelleria imperiale alla *Monarchia* e ad altri scritti danteschi[1]. Ma, per quante coincidenze si possano trovare tra la dottrina dei giuristi di Arrigo VII e quella dell'Alighieri – ed era troppo naturale che questi tendesse ad accordarsi con gl'indirizzi politici più conformi a' suoi ideali e a plaudire quindi ai personaggi del suo tempo, che potessero sembrargli disposti, anzi destinati a recare in atto siffatti ideali, – il punto che conviene tener fermo per l'intendimento, più che del pensiero, direi, dello spirito dantesco, anche per questa parte, è un concetto semplicissimo, e purtroppo spesso dimenticato: che cioè Dante è Dante. Il quale, pur respirando l'aria del suo tempo e togliendo dalle scuole di filosofia, e forse di diritto, che frequentò e, ad ogni modo, dai libri che lesse, la materia del suo pensiero, si levò al di sopra di tutti, non solo perché poeta sommo, ma perché altissimo intelletto, a cui impennò l'ale una possente ispirazione religiosa.

Questo è ben chiaro: l'imperialismo di Dante non è l'imperialismo dell'imperatore. Quando, sedici giorni dopo di avere scritto quella lettera ai suoi fiorentini scelleratissimi, Dante ne scrisse una allo stesso Arrigo, *sanctissimo triumphatori et Domi-*

---

[1] Cfr. principalmente A. D'Ancona, *Scritti danteschi*, Firenze, Sansoni, 1912, pp. 356-359.

no singulari, divina Providentia Romanorum regi, lo celebrò, sì, successore di Cesare e di Augusto, sole desideratissimo che sorge e splende, speranza nuova di un'età migliore alla gente latina, ricordando il giubilo di tanti che per lui cantarono con Virgilio:

> *[…] magnus ab integro saeclorum nascitur ordo.*
> *Iam redit et virgo, redeunt Saturnia regna.*

Ma l'inno servì soltanto a introdurre un rimprovero e un ammonimento, poiché Cesare mal s'indugiava in Lombardia a soffocare piccole ribellioni, poco sollecito di venire a Roma a cingere la corona, che con la suprema potestà provvidenziale avrebbegli in effetti conferito la forza del diritto sui ribelli; né abbastanza pronto a correre sopra Firenze a punirne la tracotanza, a schiacciare la vipera rivoltasi contro il seno della madre: cotesta pecora inferma, che appestava il gregge, empia Mirra intenta con la sua malvagia procacia a sedurre il padre dei padri, il Pontefice. Giacché al suo imperatore questo imperialista, che non vede in lui più che un ministro, un servo o strumento d'un divino volere (*qui minister omnium procul dubio habendus est*)[2], dopo avergli abbracciato e baciato i piedi a Milano con somma compunzione mormorando: *Ecce Agnus Dei, ecce qui abstulit peccata mundi!*; ha qualche cosa da dire, come chi al di sopra della persona mira all'idea della quale egli senta di essere apostolo. – Ma, poiché il sole nostro (sia che il fervore del desiderio ce lo faccia parere, sia che tale sia la verità) si ritiene che siasi fermato, o piuttosto che retroceda, quasi di nuovo Giosuè, o il figlio Amos, fosse tornato a comandare, dall'incertezza siamo spinti a dubitare, e ad irrompere nella voce del Precursore: «Sei tu che devi venire, o dobbiamo aspettare un altro?». E quantunque il cuore lungamente assetato, delirando, volga in dubbio, come suole, anche il certo già prossimo, già presente; pure in te crediamo e speriamo, affermando te ministro di Dio, e figlio della Chiesa e della romana gloria promotore… Ma ci meraviglia il tuo lungo indugio… quasi tu credessi i diritti dell'impero, che devi difendere, non

[2] *Mon.*, I, 12.

estendersi oltre i confini liguri, non ponendo mente, sospettiamo, che la potestà dei Romani non si limita all'Italia né al margine della Europa tricorne, ma abbraccia l'orbe universo…. O tu, cui il mondo tutto attende, vergògnati (*pudeat*) di lasciarti chiudere in una particella così angusta del mondo! – E così seguitando, col tono di chi ha un dovere da inculcare, più che un diritto da indicare. *Tu es qui venturus es*, *an alium expectamus?* Ha egli la coscienza della sua missione? Se non l'avesse, ei certo si meriterebbe la maledizione che il Poeta non esita a scagliare contro Alberto I di Austria:

Giusto giudicio dalle stelle caggia
Sopra 'l tuo sangue, e sia nuovo ed aperto,
Tal che il tuo successor temenza n'aggia:
Ché avete tu e il tuo padre sofferto,
Per cupidigia di costà distretti,
Che il giardin dello imperio sia diserto.

(*Purg.* VI, 100-105)

III. L'idea dantesca dell'impero, adunque, potrà essere fors'anco l'idea di Arrigo, o d'altro imperatore; ma è, prima di tutto, l'idea di Dante. Idea di giustizia e di libertà. Di libertà per tutti, ma principalmente per gli italiani. Ai quali nel 1310 in altra lettera – che pur mi piace ricordare, poiché questi documenti, sui quali più s'è affaticata l'ipercritica, massime tedesca (e basti per tutti citare il Kraus), a negarne o metterne in dubbio l'autenticità, attestata invece nel modo più luminoso dalla piena concordanza dello spirito che li anima col Poema e con la *Monarchia*, giovano mirabilmente a illustrare il pensiero dell'Alighieri – annunziava la venuta di Arrigo con parole che giustamente sono state di recente additate come esplicita dichiarazione del carattere particolarmente italiano e nazionale che agli occhi di Dante l'impero aveva: *Evigilate igitur omnes, et assurgite regi vestro, incolae Italiae: non solum sibi, ad imperium, sed, ut liberi, ad regimen reservati* (*Ep.*, V, 6). Su dunque, italiani, sorgete incontro al vostro re, a lui riservati non soltanto come sudditi dell'impero, ma come liberi cittadini del suo regno. – Ché per Dante, e non per lui solo, non l'imperatore era re dei romani, ma il re dei

romani era imperatore: imperatore per gli altri popoli, ma per gl'italiani, figli diretti di Roma, re. Donde il posto eminente e affatto privilegiato, nell'universalità dell'impero, spettante singolarmente all'Italia erede di Roma e, di qua dalle Alpi e dentro le sue marine, tutta romana, o laziale, come a Dante piacque denominarla, distinguendola da ogni altra parte dell'impero, di cui essa è giardino e centro[3].

Ricordiamo per sommi capi la sua dottrina. Come Aristotele, Dante ha una deduzione naturale dello Stato, salvo a integrarne il concetto nella sua intuizione cristiana, e propriamente agostiniana, ma sopra tutto dantesca del mondo. Pel filosofo greco, come tutti sanno, la città-stato è una formazione necessaria, derivante dalla natura socievole dell'uomo. Giacché la vita umana è per essenza vita comune, quindi sistema, che, accordando armonicamente, e però in modo conforme a giustizia, bisogni e forze economiche, appaga in una egual misura le aspirazioni individuali; in guisa che dove il singolo o il particolar gruppo familiare non basta da solo a sé medesimo, la società governata dalla legge realizzi una perfetta autarchia e, in essa, il fine eudemonistico proprio della umana natura. La quale non attingerebbe pertanto la sua mèta, se non si esplicasse nello Stato. Dante ripete questo concetto, ormeggiando quel più largo svolgimento dell'idea politica, che l'esperienza storica aveva promosso negli aristotelici medievali: ossia, giungendo a pensare lo Stato come unità di più città. È la dottrina che negli identici termini troviamo formulata nel *Convivio* come nella *Monarchia.* Ma nel *Convivio*, accennato che «ancora la città richiede alle sue arti e alla sua difensione avere vicenda e fratellanza colle circonvicine

---

[3] La distinzione è stata or ora molto accuratamente messa in rilievo da un valente studioso, che ha bensì troppo calcato la mano sul concetto della nazionalità italiana, come distinta nella stessa mente di Dante, consapevolmente, dalle altre parti dell'impero; ma ha dimostrato in maniera definitiva il luogo affatto distinto che nell'impero spetta all'Italia come continuatrice di Roma, agli occhi di Dante. Vedi F. Ercole, *L'unità politica della nazione italiana e lo impero nel pensiero di Dante*, in «Arch. stor. ital.», a. LXXV, 1917, vol. I, pp. 79-144; e *Il sogno di Dante* (estr. dal «Nuovo Convito», nn. 6-9, 1917). V. dello stesso autore *Studii sulla dottr. polit. e sul dir. pubbl. di Bartolo: 1° Impero universale e Stati particolari*, in «Riv. ital. di scienze giur.», LVIII (1916), pp. 251 ss.

cittadi, e però fu fatto il regno», Dante non s'arresta. E poiché, egli riprende, «l'animo umano in terminata possessione di terra non si queta, ma sempre desidera terra acquistare, siccome per esperienza vedemo, discordie e guerre conviene surgere tra regno e regno». E in queste discordie e guerre, sorgente di tribolazioni alle città e vicinanze, alle case e ai singoli uomini, e però ostacolo alla felicità, ossia all'adempimento del bisogno vitale dell'anima, è la necessità di un monarca universale, re dei re; il quale, raccogliendo nel suo pugno «tutta la Terra e quanto all'umana generazione possedere è dato», non abbia più nulla da desiderare; e possa quindi contenere dentro i giusti termini i singoli reggimenti, e tutta indirizzare l'umana famiglia al raggiungimento del suo fine. L'uomo, chiarirà nella *Monarchia* (Lib. I, c. 15), che sia in ottimo stato di anima e di corpo, è una unità: *concordia quaedam.* Unendosi agli altri uomini, egli sarà nuovamente in ottimo stato quando insieme con gli altri riuscirà a restaurare quella concordia, che è unità di voleri (*omnis concordia dependet ab unitate quae est in voluntatibus*). E poiché un regno ha interessi diversi dall'altro, il benessere e cioè la felicità di ciascuno di essi, e, in ciascuno, d'ogni uomo, dipenderà dall'unità dei voleri: da quella volontà unica, a cui converrà che tutti per vivere si assoggettino.

Nella *Monarchia* si mette in rilievo il carattere proprio di questa ulteriore unificazione dei regni nell'impero; che non è più presentata quale conseguenza del naturale istinto dell'uomo a superare tutti i limiti in cui, a volta a volta, si trovi chiuso, e a spingere il proprio desiderio sempre più in là, entrando per tal modo in conflitto con gli altri. La guerra non è più lo stato naturale degli uomini; né quindi, a rigore, ha fondamento in natura l'impero necessario a far cessare la guerra. L'uomo naturalmente è uno seco stesso; e una legge naturale stringe in una vita comune e concorde tutti gli uomini. Ogni dissidio tra l'uomo e l'uomo stesso, dentro l'individuo o tra gli individui, per tutte le forme di comunità civile ond'essi possono consociarsi tra loro e separarsi gli uni dagli altri, è conseguenza della corruzione della natura primitiva per effetto del peccato: e nasce *a lapsu primorum parentum, qui diverticulum fuit totius nostrae deviationis* (*Mon.*, IV, 6).

Pel *Convivio*, «volendo la smisurabile Bontà divina l'uma-

na natura a sé riconformare, che per lo peccato della prevaricazione del primo uomo da Dio era partita e disformata, eletto fu in quell'altissimo e congiuntissimo Concistoro divino della Trinità, che 'l Figliuolo di Dio in terra discendesse a fare questa concordia»: cioè, la concordia dell'uomo con Dio. E soltanto per conferire alla Terra quell'ottima disposizione in cui meglio potesse compiersi la divina opera di Gesù, la Provvidenza volle Roma che stendesse il suo impero su tutto il mondo. Nel quale, perciò, quando Gesù nacque, «pace universale era per tutto, che mai più non fu, né fia: ché la nave della umana compagnia dirittamente per dolce cammino a debito porto correa» (*Cv*, IV, V, 8). L'impero qui è preparazione con la pace alla ristaurazione dell'umana natura operata dal figliuolo di Dio. Più tardi, nella *Monarchia* e nella *Commedia* il monarca diventa esso il Messia, o, se si vuole, un secondo Messia, destinato a riconformare l'umana creatura alla bontà divina.

E già nella Epistola agl'italiani, per esortarli a riunirsi tutti intorno all'imperatore, Dante dirà: *Si culpa vetus non obest, quae plerumque serpentis modo torquetur et vertitur in se ipsam* (*Ep.*, V, 6). E l'altra Epistola, ai fiorentini scelleratissimi, dell'anno dopo, comincia: *Aeterni pia providentia Regis, qui dum caelestia sua bonitate perpetuat, infera nostra despiciendo non deserit, sacrosancto Romanorum imperio res humanas disposuit gubernandas, ut sub tanti serenitate praesidii genus mortale quiesceret, et ubique, natura poscente, civiliter degeretur* (*Ep.*, VI, 1). E nella *Monarchia* sarà apertamente asseverato che non solo il cristianesimo, bensì anche l'impero sono *remedia contra infirmitatem peccati*; per modo che *si homo stetisset in statu innocentiae, in quo a Deo factus est, talibus directivis non indiguisset.* Alla quale origine celeste della monarchia è da por mente per intendere rigorosamente le affermazioni di Dante nell'Epistola agli italiani e nella *Monarchia*, che la maestà imperiale *de fonte defluit pietatis*, o che il romano impero *de fonte nascitur pietatis.*

Quindi la missione divina del Veltro, che farà morir di doglia la famelica lupa, raffigurante la terrena cupidigia insaziabile, causa d'ogni ingiustizia e però d'ogni discordia: del Veltro, che

caccerà per ogne villa,
Fin che l'avrà rimessa ne lo 'nferno
là onde 'nvidia prima dipartilla,

la fiera bestia, che

Non lascia altrui passar per la sua via,
Ma tanto lo 'mpedisce che l'uccide.

(*Inf.* I, 109-111, 95-96)

Togliere quest'impedimento e rendere possibile all'uomo la via che è sua, al fine naturale, di esser felice nella concordia dei voleri, mercé la giustizia restauratrice dell'innocenza primitiva, questo è l'ufficio del monarca, che nulla più desidera perché tutto possiede. Ufficio, come ognun vede, schiettamente religioso, come quello che, dopo Cristo venuto a riscattare l'uomo dalla servitù del peccato originale, ripristina nell'uomo stesso il perduto vigore e, col sottoporre a legge il volere, lo sottrae alla schiavitù non per anco abolita del peccato attuale. Giacché il peccato ha lasciato nell'umana natura certa debolezza (*infirmitas Peccati*)[4], a cui non più Cristo, né la sua Chiesa, abbandonata a sé, porrà rimedio, ma appunto l'imperatore, vero restitutore pertanto della umana natura qual era uscita dalle mani di Dio, portata da un provvidenziale istinto socievole alla pace della vita civile.

E qui si cominciano a scorgere i più riposti motivi del pensiero politico di Dante. Il quale vede bensì con Agostino nella città terrena la radice di ogni male, la lupa di «tutte brame carca nella sua magrezza»; ma, a differenza di Agostino, ammette che nella stessa città terrena scenda Dio a liberar l'uomo, mandandogli incontro un Virgilio capace di trarlo «per loco eterno»; e pur non confondendola con la città celeste, ne rivendica il valore al lume di quegl'insegnamenti filosofici, che additavano nell'uomo una natura politica, essenzialmente etica, poiché nello Stato è pure il compimento delle immanenti aspirazioni dello spirito. Dante, insomma, ci si presenta assertore vigoroso del valore dello Stato, il cui concetto era stato una delle creazioni più geniali

[4] *Mon*., III, 4.

della libertà greca, ma s'era poi oscurato e presso che annullato attraverso la speculazione cristiana, nel dispregio onde il dualismo paolino di spirito e carne aveva avvolto la natura e tutte le istituzioni mondane che nella natura hanno base. Dante rialza la città terrena, che Agostino aveva abbattuta.

La rialza, bensì, senza nulla perdere dell'altezza a cui il cristianesimo aveva intanto sollevato gli spiriti: poiché ogni grande pensatore afferma, non nega. Lo Stato greco, mera formazione naturale, non aveva valore religioso, perché non aveva vero valore umano. Una legge fatale, analoga a quella che porta gli uomini a vivere, li porta a consociarsi; e a consociarsi nel modo più conforme alla garanzia degl'interessi per cui si associano. Perciò lo Stato aristotelico, a differenza di quello dei Sofisti e dei Cinici, come di tutta la filosofia greca della decadenza che sommerse lo Stato nell'astratta universalità cosmopolitica, è natura, da cui la volontà può deviare, ma a cui, fatta savia dal sapere, tornerà senza fallo per istinto. Lo Stato dantesco, invece, è una natura già infranta dalla prevaricazione del primo uomo, né del tutto ripristinata dall'Uomo-Dio: anzi, natura potrebbe dirsi soltanto senza l'antica colpa, senza l'infermità da questa prodotta, né guarita dal Salvatore. Sarebbe, non è. E pure dev'essere. La pace dell'uomo d'accordo seco stesso e con gli altri, dentro la giustizia che è libertà, non è dietro alle nostre spalle, quasi passato rimpianto con vana nostalgia; anzi è l'ideale che brilla alto innanzi a noi; è il nostro dovere, la nostra missione, la volontà di Dio che noi dobbiam fare. Lo Stato dunque risorge nella mente di Dante non più come legge naturale, ma come celebrazione della libertà, opera dell'uomo rinfrancato da Dio, prodotto dello spirito nella pienezza della sua virtù religiosa.

Non è più il semplice concetto aristotelico, e neppure il pessimistico cristianesimo di Agostino. L'aristotelismo è rinnovato dal punto di vista cristiano, che vuol dire punto di vista umano, spirituale, ignoto ai greci. Punto di vista tragico. Giacché tale è il destino della vita spirituale: uno sforzo incessante di essere, di affermarsi, contro le forze avverse che ci contrastano il passo, e ci obbligano a sostenere una lotta senza tregua. Tale la vita politica per Dante: guerra, non pace. La pace, sì, in fondo, quasi faro che splenda lontano al navigante travagliato dai flutti della tempesta;

mèta finale, tanto più agognata dal Poeta, quanto più aspra, fiera, pertinace la guerra che gl'infuria d'intorno, nella storia del suo tempo, nella storia di tutti i tempi, dalla colpa del primo parente fino all'avvento del nuovo Messia, che egli preconizza.

IV. Dante non vuole già che l'Impero assorba in sé e cancelli i singoli Stati minori. Coi pubblicisti francesi della corte di Filippo il Bello, accetta il fatto storico delle formazioni politiche autonome quantunque particolari; così come all'autarchia della città aristotelica non contrastava l'individualità dei singoli cittadini. E non solo egli giustifica siffatte divisioni politiche, ma tutte le differenze che possono intercedere tra diversi reggimenti. Accenna esplicitamente alle condizioni geografiche di ciascun popolo e al clima come base insopprimibile di legislazioni e regimi differenti; e avverte che la necessità d'un solo potere supremo non va intesa nel senso che ogni più piccolo giudizio di un qualunque comune debba emanare dal monarca; bensì piuttosto nel senso che questi decida per tutto ciò che è interesse comune di tutti, in modo che una regola indirizzi il genere umano alla pace. Si può forse fissare il pensiero di Dante dicendo, che di competenza del potere imperiale è la norma di diritto interstatale, restando di competenza di ogni regno o comune quella di diritto interno[5]. Egli preferisce dire aristotelicamente, che l'impero è come l'intelletto speculativo del genere umano, e i singoli governi particolari ne sono l'intelletto pratico, che dal primo riceve i principii da applicare nei vari casi determinati.

Questo impero che non annulla i regni, per gl'italiani è il loro stesso regno. È l'imperatore re di Germania oltre che dei romani; ma, in quanto capo di Roma, esso è imperatore; e le contingenze storiche, per le quali la corona italiana va congiunta con la germanica, nulla detraggono al carattere puramente italiano o romano dell'impero: come, per altro, era convenuto nella pubblicistica contemporanea. Il dominio d'oltralpi è affatto accessorio, e fa parte di quella massa fluttuante, e per ovvie ragioni storiche non mai determinata precisamente negli stessi

[5] Cfr. F. Ercole, *Studii sulla dottrina politica…*, cit., pp. 256-257.

scrittori imperialisti medievali[6], la quale variava intorno al nucleo sostanziale dell'impero, avente il suo centro di diritto in Roma. L'Italia, è vero, non era un regno: dopo Benevento e Tagliacozzo, era svanito il sogno del gran Federico, svevo d'origine, ma italiano d'animo e veramente romano agli occhi di Dante. Che importa? Affermando per primo (nel *De vulgari eloquentia*, I, 18) una lingua, ossia una forma spirituale unica per tutta Italia, vide egli l'Italia una, ancorché non politicamente unificata: «*Licet curia (secundum quod unica accipitur, ut curia regis Alamaniae) in Italia non sit, membra tamen eius non desunt; et sicut membra illius uno principe uniuntur, sic membra huius gratioso lumine rationis unita sunt: quare falsum esset dicere curia carere Italos, quamquam principe careamus; quoniam curiam habemus, licet corporaliter sit dispersa*».

Il corpo diviso, lo spirito uno; e perciò una la lingua: una l'eredità santa delle memorie e delle tradizioni raggiunte da Roma. E però Dante accusava di cecità i fiorentini, incapaci di vedere nell'imperatore, anziché l'oppressore barbarico, il re degl'italiani chiamati a libertà e ad una missione provvidenziale. Perciò nella Epistola agli italiani, Arrigo VII è detto *solatium mundi*, ma è detto anche sposo d'Italia e gloria del suo popolo (*sponsus tuus*, *gloria plebis tuae*). Perciò il Veltro, che libererà il mondo dalla ingordigia della lupa, sarà prima di tutto salute di quest'umile Italia,

> Per cui morì la vergine Cammilla,
> Eurialo, e Turno, e Niso di ferute.
>
> (*Inf.* I, 106-108)

Perciò, com'è stato bene osservato, il Veltro, l'imperatore, ha una speciale missione italiana. Direi di più: Dante col suo concetto di un monarca unico pensa al mondo, ma guarda a Roma,

---

[6] Vedi in proposito le esatte osservazioni del CIPOLLA (*Il tratt. De monarchia di D. A. e l'opuscolo De potestate regia et papali di Giov. da Parigi*, nelle «Mem. della R. Acc. d. sc. di Torino»: scienze morali, s. 2ª, t. 42, 1892, pp. 303 ss.) il quale ha però il torto di voler trovare una precisa delimitazione di confini, che era da escludere *a priori*.

all'Italia, che ne continua la storia; e dal riordinamento dell'Italia, dal ridestarsi di quella provvidenziale possanza dell'Aquila romana, che dal Campidoglio deve spiccare il suo volo pel mondo, attende la pace universale, un mondo spogliato dalla cupidigia e composto nell'ordine della giustizia.

Sacra la missione dell'impero, sacra la missione dell'Italia romana. Chi dice impero, dice infatti Roma. Alla dimostrazione dell'ufficio assegnato a Roma dalla Provvidenza è dedicato tutto il secondo libro della *Monarchia.* Ma l'ingenuità, voglio dire la schiettezza, e quindi la fermezza della fede di Dante in questo concetto altissimo della «città santa», meglio che dalle sue osservazioni storiche esposte nella *Monarchia*, e qua e là richiamate, per tutto il Poema come nel *Convivio*, e tutte ordinatamente riassunte da Giustiniano nel canto sesto del *Paradiso*, assai meglio si argomenta dalle commosse esclamazioni onde a un tratto rompe una volta il corso della sua meditazione sugli evidenti vestigi del volere divino per entro a tutta la storia di Roma, da Enea contemporaneo di David allo stabilimento dell'impero, sotto cui Cristo nacque: «Oh ineffabile e incomprensibile sapienza di Dio, che a un'ora per la tua venuta in Siria suso e qua in Italia tanto dinanzi ti preparasti! Ed oh istoltissime e vilissime bestiuole che a guisa d'uomini pascete, che presumete contro a nostra Fede parlare; e volete sapere, filando e zappando, ciò che Iddio con tanta prudenza ha ordinato! Maledetti siate voi e la vostra presunzione, e chi a voi crede!» (*Conv.*, IV, 5). Perché dunque credesse alla missione di Roma, perché egli con Virgilio celebrasse l'andata di Enea, «corruttibile ancora, ad immortale secolo», di Enea eletto da Dio padre dell'«alma Roma e di suo impero» (*Inf.* II, 14-21),

> La quale e il quale (a voler dir lo vero)
> Fur stabiliti per lo loco santo
> U' siede il successor del maggior Piero;

giacché nel regno dell'immortalità Enea

> Intese cose, che furon cagione
> Di sua vittoria e del papale ammanto;
>
> (vv. 22-27)

questo perché, quale precisamente apparve alla mente di Dante, a noi preme poco rammentarlo. Per l'intelligenza del suo pensiero basta vedere nelle sue stesse parole questo: che egli non dubitò, che nella virtù romana, nella fortuna delle guerre romane, in tutte le vicende della romana storia, onde agli occhi suoi la potenza mondiale dell'Urbe si venne sempre più ampliando e rafforzando, operasse Dio stesso. I particolari de' suoi concetti storici hanno invero scarsa importanza: vorremo noi misurare la serietà dell'intelletto dantesco dalla fede infantile con cui egli accetta come storia e fa oggetto di alta speculazione la leggenda virgiliana? Tutto ciò appartiene alla parte caduca, che c'è anche negli spiriti magni, e c'è anche in Dante; ma non è propriamente ciò per cui Dante sopravvive eterno, ciò per cui ci affolliamo tuttavia attorno a lui, come il popolo greco accorreva al canto de' rapsodi omerici. Sia o non sia venuto Enea da Troia alle prode latine, e sia egli sceso o no nel regno delle ombre, Roma vinse Cartagine e la distrusse; Roma, attraverso secoli di conflitti interni, economici e politici sempre risoluti e sempre risorgenti, attraverso guerre ininterrotte, aspre e pur sempre vittoriose, creò uno Stato possente, diede legge a quante genti vennero con lei a contatto, impose la sua disciplina, la sua umanità, la romanità, al mondo della più operosa e creatrice civiltà antica, fiorita sulle sponde del Mediterraneo. Roma dunque veramente unificò con la virtù sua e pacificò nel suo diritto il mondo, fondendo nel rovente crogiuolo della sua energia e poi suggellando della sua impronta quella civiltà umana, e non più veramente nazionale, di cui la filosofia greca e le falangi macedoni avevano più fatto sentire il bisogno che attuato l'idea. Roma così certamente gettò la base granitica al monumento, che il divino soffio di un nuovo spirito ricreatore, mosso dall'Oriente misterioso, doveva suscitare alto nel cielo, segno sublime d'una nuova storia.

Questo vide, sentì Dante; questo pensiamo anche noi. Che se oggi forse non siamo tutti disposti a vedere con lui in Roma pagana, condizione necessaria al trionfo del cristianesimo nel mondo, l'atto d'una volontà umanamente intenta a preordinare di lunga mano nel suo segreto impenetrabile un avvenimento, che dovrà un giorno, a data fissa, irrompere inatteso tra gli uomini a miracol mostrare; tutti pensiamo, o dovremmo pensare,

proprio come Dante, che tutta la storia è l'attuarsi di una volontà divina, uno spiegarsi lento per mille vie non facili ad essere abbracciate tutte d'uno sguardo solo, ma tutte armonicamente convergenti a una mèta unica, di quella vita, sempre più piena, sempre più luminosa, sempre più libera, dello spirito, in cui veramente consiste la potenza miracolosa del cristianesimo.

Anche noi dunque ripetiamo col nostro grande Poeta, che Roma, il suo impero, e quell'idea che l'impero lascia dietro di sé, di un comune diritto, quasi immagine, come Dante ci ha detto, di una giustizia naturale, forza disciplinatrice dei singoli stati e pacificatrice dei re, dei principi e delle repubbliche perché liberatrice degli uomini dalla cupidigia, o, come oggi si direbbe, dallo spirito di sopraffazione: tutto questo, certamente, *de fonte nascitur pietatis.* Rientra nel divino processo della realtà spirituale; ed ha un valore, che fu sacro per Dante, e sacro è tuttavia nel fondo di ogni coscienza umana. Questa è tuttavia la nostra fede, e la forza della nostra fede.

Dante non dubitò dell'autenticità della donazione di Costantino. Particolare, anche questo, di assai scarsa importanza nella storia e quindi per noi. Quel che vive, o può vivere, è non quel che Dante seppe, ma quello che pensò: quell'idea, che è al di sopra di Arrigo come di Costantino; e che, come poteva far condannare quello, se più oltre si fosse indugiato in Lombardia, così fa condannare questo; e in tale condanna manifesta il suo significato:

> Ahi, Costantin, di quanto mal fu matre,
> Non la tua conversion, ma quella dote
> Che da te prese il primo ricco patre!
>
> (*Inf.* XIX, 115-117)

«Non la tua conversione», perché l'impero dev'essere cristiano; perché, come è detto nella *Monarchia*, questa mortale felicità, che è il fine dell'impero, è in certo modo via alla felicità immortale, e da questa attinge perciò il suo valore; perché Cesare deve avere verso di Pietro quella riverenza (la «riverenza delle somme chiavi»)[7], che deve il figlio al padre, affinché, illustrato dalla luce

[7] *Inf.* XIX, 101.

della paterna grazia, possa più efficacemente irradiare il mondo terreno, cui da Dio, e da Dio solo, è preposto. La rettitudine del governo imperiale, instauratore della naturale giustizia, nel suo carattere sacro non si può reggere se non sul fondamento della fede religiosa, e non può quindi prescindere dal riconoscimento della Chiesa in tutto il suo valore divino. «Non dunque la tua conversione; ma quella dote», che ebbe il primo pontefice non più povero. E ciò per due ragioni: e perché chi diede non poteva dare, e perché chi ricevette non poteva ricevere. Dare non poteva Costantino, perché il potere che a lui era affidato, e in cui doveva aver base ogni suo atto legittimo, non consentiva alcun atto distruttivo del potere medesimo; ed alienando parte dell'impero, egli distruggeva l'impero stesso, il cui ufficio essenziale è di sottoporre tutto il genere umano a una sola volontà (*uni velle et uni nolle*). E come la Chiesa non è autorizzata a nessun atto contrario al suo fondamento, cioè a Cristo, così nessun imperatore può arrogarsi facoltà di nulla che sia contrario a quel diritto umano, che della monarchia universale è la base. In fine ogni giudice suppone la giurisdizione; né quindi può mutarla. E per ammettere nell'imperatore il diritto di annullare o scemare, che qui è lo stesso, l'impero, bisognerebbe invece concepire l'imperatore come antecedente all'impero, e non viceversa, com'è il vero. – Ma ricevere neppure poteva Silvestro, perché, dice la *Monarchia*, la Chiesa non ha la capacità di acquistare beni temporali; e ciò per precetto proibitivo espresso, come si ha da Matteo: *Nolite possidere aurum neque argentum.* Precetto attenuato in qualche modo in Luca, ma fermo il divieto agli ecclesiastici di ogni vera proprietà.

Dante anche qui, nella questione della proprietà o della povertà – che fu di quelle che più appassionarono gli animi al tempo suo – si leva al di sopra delle opposte fazioni. Sente e canta commosso la divina passione di Francesco per Povertà, ne intende profondamente il mistico e morale motivo, come principio di radicale riforma interiore della Chiesa e dell'uomo; ma con quella moderazione di concetti, che è (avrebbe detto il nostro Gioberti) il contrassegno più cospicuo del vero ingegno dialettico, cui non fa bisogno rinunziare a una verità per affermarne un'altra, Dante sdegna e riprova la tesi estrema dei fanatici spi-

rituali; e se ne sta nella buona compagnia di Bonaventura, da cui si fa dire in *Paradiso* (XII, 115) circa i seguaci di Francesco:

La sua famiglia, che si mosse dritta
Co' piedi alle sue orme, è tanto volta
Che quel dinanzi a quel di retro gitta;
. . . . . .
Ben dico, chi cercasse a foglio a foglio
Nostro volume, ancor troveria carta
U' leggerebbe: «Io mi son quel ch'io soglio».
Ma non fia da Casal, né d'Acquasparta,
Là onde vegnon tali alla scrittura,
Che l'un la fugge, e l'altro la coarta.

Senza fuggire con Matteo d'Acquasparta la regola francescana, senza coartarla con Ubertino da Casale, ossia senza distruggere la lettera e lo spirito dell'insegnamento dell'Assisiate, e senza materializzarlo con l'assurda interpretazione estrema dei rigoristi, che si chiamarono "spirituali", Dante, spirito eminentemente cattolico e aborrente da ogni angusta mentalità eretica, vuole la Chiesa povera, ma capace di possedere non a titolo di proprietà, bensì di usufrutto, per dispensare ai poveri di Cristo il prodotto de' suoi possessi: *immoto semper superiori dominio*, che non può non essere di colui che non desidera nulla, perché tutto gli appartiene: l'imperatore. Dante cioè vuole, conforme allo spirito di Francesco, che l'uomo di Dio non rinunzi già alle cose, senza di cui la sua vita diventerebbe impossibile, ma non si leghi ad esse, soffocando nel proprio cuore quel libero slancio che lo trae in alto.

Per tal modo si fa anche più chiaro che la missione del monarca non è solamente, e quasi né pure principalmente, politica, ma anche e sopra tutto religiosa. Giacché la lupa, che il Veltro ricaccerà all'Inferno, è la cupidigia insaziabile che dopo il peccato originale arde nei cuori, poiché gli uomini non sono stati redenti interamente dal figliuolo di Dio. Né l'azione redentrice di Cristo può essere condotta a termine dalla Chiesa, che coi sacramenti ne continua, ma non ne estende l'opera. La Chiesa non è tutto; e perciò, nel sistema dantesco, è condizionata e in-

tegrata dall'Impero. Gesù nasce quando il mondo è pacificato da Roma; e nascerà in perpetuo nei cuori degli uomini che siano stati guariti dall'infermità del peccato e composti in una famiglia sola, giusta e concorde, per opera del Veltro.

L'uomo, per Dante, è *medium quoddam corruptibilium et incorruptibilium*, e partecipa della natura degli estremi. Cittadino di questa città terrena, che si svolge nel tempo mediante un diritto che regola i rapporti scambievoli onde gli uomini son legati tra loro in quanto hanno bisogni, come oggi diremmo, economici e sono essi stessi forze economiche: un diritto che dà legge all'uomo che vive nella natura. Ma cittadino anche della città di Dio, o delle cose eterne; le quali non possono avere altre leggi da quelle che dentro agli animi degli uomini son dettate dalla fede, dalla speranza, dall'amore. All'eterno non si sale se non attraverso il temporale: e soltanto nell'uomo di sana ragione che pratichi tutte le virtù intellettuali e morali, può scendere la grazia redentrice, che india lo spirito sollevandolo nel regno dell'eterno e della celeste beatitudine. Soltanto attraverso la disciplina dello Stato che raddrizza le volontà e chiude ciascun individuo nella sua legge, che è la legge della giustizia universale, può l'uomo spogliarsi delle prave inclinazioni dell'egoismo.

Lo spirito che si sublima nel cielo di Dio, dove è l'ultimo suo fine, è lo spirito aperto all'amore, lo spirito che non si rannicchia dietro a nessuna barriera, che vuole con sé tutti gli spiriti a pregare o a cantare il suo inno a ogni cosa bella, o a riconoscere la verità santa, una per tutti, a vivere insomma la vita che sola è degna di lui, universale. E questo spirito è quello dell'uomo, che ha imparato a sentire l'interesse di tutti come superiore al proprio, anzi come l'unico: quello cioè che ha imparato ad obbedire alla legge come voce più intima, più imperiosa e insieme più soave, che gli parli dall'intimo della coscienza. E perciò, come predicava Dante a' suoi fiorentini, è divenuto libero. Libero di quella libertà, che nella *Monarchia* (I, 12) come nel *Paradiso* (V, 19) è detta il maggior dono che Dio, per la sua larghezza, creando, facesse alle creature intelligenti; il dono «alla sua bontate più conformato». Quella libertà, che tutto il viaggio compiuto in compagnia di Virgilio ha infine fatto acquistare a Dante sulla cima del Purgatorio, quando ha visto «il temporal foco e l'eter-

no», ed è venuto in parte dove Virgilio (la ragione umana) per sé più oltre non discerne, e s'accomiata dal suo discepolo con lo stupendo saluto:

Vedi là il sol che in fronte ti riluce;
Vedi l'erbetta, i fiori e gli arbuscelli,
Che qui la terra sol da sé produce.
Mentre che vegnan lieti gli occhi belli
Che lagrimando a te venir mi fenno
Seder ti puoi e puoi andar tra elli.
Non aspettar mio dir più, né mio cenno.
Libero, dritto e sano è tuo arbitrio,
E fallo fora non fare a suo senno:
Perch'io te sopra te corono e mitrio.

(*Purg.* XXVII, 133-142)

Come Beatrice può tergere le lagrime e mostrare gli occhi belli a Dante, non quando egli vuol uscire dalla selva e s'imbatte nella lupa, ma soltanto nel Paradiso terrestre, dove Virgilio l'abbia ricondotto a reintegrare la sua umana natura e farlo o rifarlo padrone di sé, così la Chiesa può spiegare la sua azione di grazia sul genere umano, solo quando l'umano arbitrio sia divenuto parimenti libero, dritto e sano, mercé l'azione dello Stato. Il quale lo dirige alla temporale felicità non secondo gli ammaestramenti della rivelazione, propri alla Chiesa, ma (come è detto nella *Monarchia*) *secundum philosophica documenta*, giusta l'ufficio affidato nella *Commedia* a Virgilio.

In questa distinzione di ragione e di fede, l'una lume e legge alla vita mondana, e l'altra via alla felicità trascendente, è il principio dottrinale dell'autonomia dello Stato, che Dante, in relazione alle controversie della pubblicistica contemporanea, formula nella sua tesi, che l'autorità imperiale discende senza intermediari da Dio: e non deriva quindi né dalla designazione degli Elettori tedeschi, semplici "denunziatori" e strumenti della Provvidenza; né dal Pontefice, che incoronando l'Imperatore non fa se non riconoscere, in questo come in ogni altro caso che eserciti debitamente l'ufficio suo, la divina volontà. L'Imperatore è sovrano perfetto, in quanto rappresenta un diritto il cui adempimento rende possibile la stessa Chiesa. La quale è sì al di

sopra di tutto, ma in quanto rientra nei limiti della sua spirituale giurisdizione; in quanto non è guidata né da Niccolò III, né da Bonifazio VIII, né da Clemente V, né da Giovanni XXII, né da altro simoniaco che rapacemente, per oro od argento, adulteri le cose di Dio; in quanto non merita l'invettiva di Dante a papa Orsini, onde tanto si compiace Virgilio:

> Ché la vostra avarizia il mondo attrista
> Calcando i buoni e sollevando i pravi.
> Di voi pastor s'accorse il Vangelista
> Quando colei, che siede sopra l'acque,
> Puttaneggiar co' regi a lui fu vista;
>
> (*Inf.* XIX, 104-108)

né muove su in cielo lo sdegno che fa trascolorare Pietro e tutta la corte dei beati, al pensiero dell'indegno successore

> Quegli ch'usurpa in terra il loco mio,
> Il loco mio, il loco mio che vaca
> Nella presenza del Figliuol di Dio,
> Fatto ha del cimiterio mio cloaca
> Del sangue e della puzza; onde il perverso,
> Che cadde di quassù, laggiù si placa.
>
> (*Par.* XXVII, 22-27)

La Chiesa che sta in alto è insomma la Chiesa di Dio, non quella del diavolo; quella che Francesco d'Assisi volle povera; quella che Dante perciò vuol ricondotta dall'Impero alla povertà temporale, che è ricchezza spirituale.

V. Ed ecco svelato il significato profondo di tutte le profezie sparse per tutti i canti della *Divina Commedia.* La quale, come la grande poesia biblica, come la recente letteratura politico-religiosa gioachimita e francescana, vuol essere per Dante, anzi, nel suo animo pieno di fede, è tutta, dal principio alla fine, un ammonimento profetico. Tutte le profezie si assommano e adunano in quella di Beatrice nel Paradiso terrestre, dove l'opera di Virgilio è compiuta, e Dante or ora sarà

Rifatto sì, come piante novelle
Rinnovellate di novella fronda,
Puro e disposto a salire alle stelle;

(*Purg.* XXXIII, 143-145)

nella condizione, cioè, in cui l'uomo sarà restituito dalla disciplina imperiale; lì dove Dante riprende la figurazione della Chiesa, che è nell'*Apocalissi* di Giovanni, ritraendone tutta la storia in una processione allegorica; e Beatrice, appunto in linguaggio apocalittico, volutamente oscuro e solennemente misterioso, predice:

Sappi che il vaso che il serpente ruppe
Fu, e non è,

non è più la Chiesa, raffigurata nel carro che Dante vede infranto dal drago, corrotta dallo spirito del male. Non è più, distrutta dagli stessi ecclesiastici, «in vesta di pastor lupi rapaci» (*Par.* XXVII, 55):

ma chi n'ha colpa, creda
Che vendetta di Dio non teme suppe.
Non sarà tutto tempo senza reda
L'aquila che lasciò le penne al carro

(per colpa di Costantino)

Per che divenne mostro e poscia preda;
Ch'io veggio certamente, e però il narro,
A darne tempo già stelle propinque,
Sicure d'ogni intoppo e d'ogni sbarro;
Nel quale un cinquecento diece e cinque,
Messo di Dio, anciderà la fuia
Con quel gigante che con lei delinque.

(*Purg.* XXXIII, 34-45)

La fuia, la ladra, la gran lupa, a cui Virgilio sottrae Dante e l'Impero deve sottrarre, e sottrarrà, l'uomo, è la Chiesa.

Questo, in breve, il concetto dominante dell'Alighieri, la sua profezia. La riforma della Chiesa; ma una riforma sostanziale, che in lei e per lei riformi, riedifichi tutta la vita. Questo il con-

cetto, che, com'è il più alto segno del pensiero dantesco, è altresì la ragione del posto unico che a Dante spetta non pure nella storia della cultura italiana, ma anche della civiltà universale. Giacché il fascino potente che il nostro maggior poeta esercita su tutte le menti del mondo civile, e che pare moltiplicarsi col distendersi della sua gloria pei secoli e tra i popoli, non si spiega tutto con l'eccellenza della sua poesia: voglio dire di quello che per poesia si suole intendere, mettendo insieme in una stessa schiera Dante e il Petrarca, l'Ariosto e lo Shakespeare e il Goethe, o qual altro più insigne creatore di vivi fantasmi sia nei fasti dell'umana grandezza. Ogni poeta è universale, e parla eterno al cuore di tutti. Ma l'universalità di Dante è un'universalità superiore a quella propria d'ogni poeta; e se mi fosse lecito di definire il mio concetto con una formula filosofica, direi che laddove l'universalità del poeta concerne la forma dello spirito che si attua nella poesia, quella di Dante investe anche il contenuto. Di guisa che, dove l'arte d'ogni poeta richiede preliminarmente un certo accordo d'interessi morali fra autore e lettore (accordo che il più delle volte potrà esser prodotto da una preparazione particolare e da certe speciali disposizioni d'animo, e qualche volta riescirà assai malagevole a stabilirsi), quella di Dante invece s'impadronisce subito, a un tratto, dell'animo d'ognuno, e va diretta al cuore. Ogni poeta ha il suo mondo; il quale diviene un mondo reale anche per gli altri, in quanto esso fu veramente un mondo pel poeta. Che importerebbe a noi de' «capei d'oro all'aura sparsi» d'una donna morta ormai da sette secoli, se essi non splendessero eterni nell'arte del poeta? Ma Beatrice non è una donna: donna fu, e ancor trema nel canto dell'esule meditabondo una dolcezza trepida e pudica, che solo occhi femminili potevano infondere nel cuore di un uomo. È la teologia: ma non la teologia del frate, che beato, nella quiete della sua cella, o dall'alto della sua cattedra, martelli infaticabile sull'incudine della dialettica le sentenze di Pier Lombardo; non è quella scienza di Parigi, che destava i sospetti dell'umile francescano e gli sdegni di Jacopone, perché dava la vanità e l'orgoglio del dottore, e spegneva in cuore la fiamma dell'amore e della fede. Essa è uno sguardo luminoso gettato dal cielo sulla terra e negli abissi, a intender tutta la vita, e a ravvivarla nella coscienza delle sue

armonie; è intelligenza, vibrante di passione, di questa vita, non quale può apparire, puro schema pallido e inanime, alla speculazione del filosofo, anzi quale palpita dentro di noi ad ogni ora, ad ogni istante, come caos di forze – cose, uomini, istituzioni, tutto il passato, base a ogni nostro più piccolo atto o respiro vitale: – caos, in cui ciascuno di noi, che è personalità, cioè volontà consapevole, libera e dominatrice, deve mettere ordine, orientarsi, vivere! Questa vita, insomma, ch'è passione e dev'essere volontà, libera vita dello spirito, pensiero che si spiega nella sua sovrana natura, questa vita, nella sua totalità, raccolta attorno al suo centro, che è suo principio e suo fine, Dio. Questo è Beatrice. Il cui poema perciò parla sì con divino accento alla fantasia; ma non distraendoci dalla realtà in cui pulsa il ritmo costante del nostro essere, per chiuderci in un mondo d'immaginazione; anzi riscotendo tutte le fibre del cuore, onde ognuno di noi è avvinto a questo mondo vivo, d'amore e d'odio, di pietà e di dispregio, di poesia e scienza e di bisogni; di duri bisogni, di virtù e di vizi, di eroi e di uomini vili e bestiali, che fanno la terra una selva selvaggia; e creano in chi non disperi di sé e delle voci interiori che gli parlano di verità, di bene, di qualche cosa che ha da essere e non può non essere, la necessità di credere in una realtà diversa da questa che angosciosamente ci opprime, e più vera, nella quale si debba trovar la ragione e il fine di tutto. Giacché l'uomo, che pensi e senta, e non disperi, e non cada nel cammino ha, comunque intesa, una religione. Ebbene Dante – guardatelo in viso, in quella fronte pensosa e severa, cui non arride vaga immagine di bellezza, puro diletto della fantasia, ma batte piuttosto il pensiero del destino dell'uomo – Dante è poeta sì, ma in quanto è profeta.

Ricordate il *Convivio*, nel suo motivo ispiratore: il poeta che aspira a qualche cosa di più alto dell'arte: qualche cosa che sia ancora arte, ma sia anche scienza, pensiero. E il primo tentativo viene abbandonato, perché inferiore nei mezzi all'alto fine che brilla innanzi all'animo del poeta: inferiore, perché il commento era estrinseco alle canzoni, e l'artista sentiva che l'aggiunta non mutava il carattere primitivo della sua poesia. Ricordate pure il proposito finale della *Vita nuova*: «non dir più di questa benedetta, infino a tanto che io non potessi più degnamente trattare

di lei». Il modo degno non è quello del *Convivio*, ma quello del poema: la poesia che è profezia: la poesia che fa sua, non più la voce dell'amore per la donna, ma la voce dell'uomo che ad ogni momento erompe dal più profondo d'ogni animo, come aspirazione alla pienezza dello spirito nel divino; la profezia che predice, non il futuro che non è, ma quello che si agita, eterno presente, là dove può guardare l'intelletto chiaroveggente dell'uomo di grande fede, di alto pensiero. Questo volle essere Dante: questo, oscuramente o chiaramente, egli è oggi, sarà sempre, per quanti sentono il carattere della sua poesia.

Poeta e profeta. Profeta del rinnovamento della civiltà mediante la riforma della Chiesa. Grande, senza dubbio, il numero di siffatti riformatori; ma che possano stare a fianco di Dante per altezza e originalità di concetto, pochi. In Italia, se si guarda alle idee ispiratrici delle anime che più ardentemente invocarono e propugnarono una riforma della Chiesa, presso a Dante non si possono collocare se non due soli grandi: uno del secolo che lo precesse, e l'altro di quello che lo seguì, e vide finire l'Italia di Dante, l'Italia dei Comuni, agitata dalle poderose forze d'una vita in pieno rigoglio: Francesco d'Assisi e Girolamo Savonarola. Dopo, l'Italia non sentì più il soffio rinnovatore di una grande anima religiosa.

Francesco vuol rinnovare la Chiesa, rinnovando senza altro lo spirito religioso, prescindendo da ogni riforma del suo organismo, come società non separabile dalla civile. Mira certamente alla sostanza della religione, sia come pura spiritualità negativa (dottrina della povertà), sia come slancio positivo dello spirito (dottrina dell'amore). Ma gli sfugge tutto il concreto delle condizioni, in cui la religione si sviluppa. E la sua riforma fermenta nel cristianesimo, ma senza virtù veramente efficace di radicale rinnovamento. Savonarola vede la Chiesa da riformare nel costume, privato e pubblico; e quindi si volge allo Stato; che concepisce teocraticamente. Ma non vede né anche lui il rapporto, dov'è la realtà concreta, tra il suo Stato e la vecchia Chiesa, che pure s'alleano contro di lui e gli accendono il rogo. Dante invece guarda alla Chiesa insieme e allo Stato; e (per restringerci sempre alla nostra storia) precorre Cavour, precorre Ricasoli; pone il problema nei termini appunto, in cui la storia dimostrerà che va posto, e in

cui noi ce lo troviamo tuttavia innanzi. Problema politico da una parte, problema religioso dall'altra. Problema umano, essenzialmente, profondamente umano nella sua indivisibile sostanza. La Chiesa non si può separare così dallo Stato, che questo la ignori, o essa ignori lo Stato; lo Stato non può respingere da sé la Chiesa a segno da negarne ogni valore. Né la Chiesa può spiritualizzarsi al punto di non avere in sé niente di temporale, e non rientrare quindi nella sfera dell'attività politica; né lo Stato può esercitare effettivamente quest'attività senza realizzare una sostanza spirituale e quindi venire a contatto con gli organi della vita religiosa. La Chiesa storicamente riformabile è quindi una sola: quella che si riforma riformando lo Stato: perché essa si forma veramente in quanto si forma lo Stato.

Che cosa è lo Stato? Si chiami impero con Dante, o si chiami altrimenti, lo Stato è quello a cui Dante mira con la sua universale monarchia: *unum velle*, *unum nolle.* È quello che nell'individuo si dice carattere, che è l'unità e la realtà effettuale della persona. La vita comune è allargamento della vita spirituale della persona, la quale viene a trovarsi nella necessità di instaurare un più alto e più spirituale carattere, una più concreta unità interiore; e crea così lo Stato. Il quale tuttavia avrà sempre lo stesso valore assoluto che la personalità individuale, giacché sarà l'ampliamento di essa e la sua vera realizzazione. Ora un carattere, una volontà nel suo svolgimento, non può aversi senza una fede religiosa. E l'essenza della fede è riconoscimento d'una realtà assoluta, sostanza e principio d'ogni legge, che sia tale davvero e non mero arbitrio: sicché chi dice volontà, dice legge. La volontà così intesa è sì anche volontà etica; ma appunto perché non c'è moralità che non importi un atteggiamento religioso dello spirito. Lo Stato pertanto è forza, perché volontà; ma è anche giustizia, volontà universale. È libertà, ma in quanto è legge: legge che esso pone, ma che ad esso per primo è sacra, come volontà divina. Ed ecco perché viene a incontrarsi nella Chiesa, e non può disinteressarsene. E poiché nel divino che la Chiesa amministra, è la fonte viva della sua propria attività ed esistenza, allo Stato s'appartiene un fine di cultura, essenzialmente religioso: s'appartiene l'ufficio di restituire la Chiesa alla sua pura funzione religiosa, recando in atto, prima di tutto, la piena e perfetta

autorità: quell'*unum velle*, quella inconsutile veste (come dice Dante con immagine biblica) che fu empiamente lacerata con la temporalizzazione della Chiesa, principio funesto della sua e altrui corruzione.

Lo Stato come volontà – questa divina realtà spirituale che l'uomo attua nella vita civile – non può incontrare ostacoli, che ne limitino la libertà, recidendola quindi alla radice. Esso si separa dalla Chiesa e celebra così la propria indipendenza in quanto cessa di considerarla centro di energia spirituale distinto da sé, e a sé contrapposto. Giacché quello che alla superficie è separazione, nel fondo è assorbimento e unità intima; in quanto lo Stato, mediante la propria infinità, togliendo alla Chiesa ogni elemento mondano, la purifica, e così realizza a un tempo la Chiesa, come vera Chiesa, e sé medesimo. E la Chiesa, spogliandosi d'ogni scoria esterna, e quindi riconoscendo lo Stato come infinita potenza, non solo torna per sé alla sua purità spirituale, ma irradia della propria luce divina il potere dello Stato.

Questo è oggi il nostro ideale. Potrei dire, il nostro Stato, avvertendo che lo Stato, al modo stesso d'ogni realtà etica, non è per l'appunto quello che c'è, ma quello che si costruisce, quello che noi politicamente lavoriamo sempre a costruire, senza poter dire mai di avere bella e compiuta l'opera nostra: l'idea, per cui lottiamo, per cui diamo anche la vita, torcendo lo sguardo dai difetti degli istituti e degli uomini in cui essa s'incarna, se non fosse per colmarli col senso vivo e operoso del nostro ideale. Questa fu la profezia di Dante: uno Stato intimamente religioso perché libero dalla Chiesa, indipendente, potenza illimitata: e però una Chiesa povera, spirituale, alimentatrice di quella vita etica, che nello Stato trova la sua attualità e la sua tutela.

VI. Dante attese il trionfo di siffatto ideale, che disse impero o monarchia, da Arrigo di Lussemburgo; e i disinganni del '13 non gli tolsero dall'animo che la missione provvidenziale fosse stata comunque affidata alla virtù romana. Le sue speranze fallirono miseramente; la pace non venne; egli morì in esilio; la *Monarchia*, riprovata e confutata con accanimento inquisitoriale dal frate Guido Vernani, fu dal cardinal legato Bertrando del Poggetto fatta bruciare in pubblico, non senza minacce alle ossa

del Poeta, da pochi anni riposante – finalmente! – nell'arca ravennate. Gl'indizi del volere divino, apparsi alla sua fede nella logica degli avvenimenti storici, si dileguarono. I ciechi fiorentini parve avessero avuto buona vista, quantunque due secoli soli li separino da un nuovo assalto (ahimè quanto più duro!) che la forza imperiale tornerà a dare alla loro libertà, spenta anche la memoria di Dante, sparse le ceneri del gran frate di san Marco e poco meno che soffocata la sua tradizione. Tornerà più potente, non però a instaurare, né anche questa volta, la pace di Dante, anzi a seminare nuovi germi d'ingiustizia e di guerre future.

Sì, l'impero tedesco è un'utopia, suggerita dalle idee del tempo. Nel ritenere che Arrigo o altro messo di Dio potesse prima o poi «uccidere la fuia» e dare al mondo la pace, Dante, diciamolo pure, s'ingannò; e vide men chiaro de' concittadini, che, bene o male, attraverso le turbolenze del Comune preparavano il terreno alla Signoria, primo nucleo dello Stato moderno. Ma a questo Stato, mèta lontana, non miravano né i Corso Donati, né i Betto Brunelleschi, né quanti altri Neri seppero accortamente sposare il proprio partito alla libertà popolare e a quella dei guelfi d'ogni parte d'Italia. E allo Stato invece pensa Dante, allo Stato dell'avvenire, che è anche oggi il nostro problema: simile in ciò alle anime del suo *Inferno*, che, al dire di Farinata, veggono, «come quei ch'ha mala luce», le cose che sono ancora lontane; e quando queste s'appressano o sono, «tutto è vano» loro «intelletto».

Il grido di Marco Lombardo:

> […] ed è giunta la spada
> Col pastorale, e l'un con l'altro insieme
> Per viva forza mal convien che vada;
> Perocché, giunti, l'un l'altro non teme
>
> (*Purg.* XVI, 109-112)

risuona oggi in noi non meno forte di quello onde i fiorentini del 1311 incitavano Brescia alla resistenza contro il tedesco. E ci ammonisce, non esservi pace senza Stato forte; e finché questa forza non coincida con la giustizia e con la libertà, la pace esser vana speranza, e la guerra necessaria, da combattere senza tregua, senza esitanze, fermi nella fede che Dio la vuole; perché

lo Stato, frutto di questa lotta e instauratore della pace, esso fa uomo l'uomo, libero nel diritto: di quella libertà, che sola può lasciarci sentire la presenza di Dio in noi e nelle cose nostre, e dar quindi una viva sostanza alla Chiesa. Ma ci ammonisce pure, non esservi spada che possa non temere il pastorale; non esservi sana politica senza una fede religiosa. La vita dello Stato infatti è vita di uomini, vita spirituale: e questa vita non è dato concepirla se non come devozione assoluta a un'idea, proprio come ogni Chiesa insegna. Quella devozione, che fa il soldato sicuro incontro alla morte necessaria alla patria, ma fa anche ogni cittadino negli uffici più prosaici e meno rischiosi, ma non meno difficili, di tutti i giorni, inflessibile nella coscienza e nella volontà del dovere; ignaro, come il Veltro dantesco, di un interesse privato che non sia quello medesimo dell'idea di cui egli è servitore.

3.

POESIA E FILOSOFIA DI LEOPARDI*

A parlare della filosofia di un poeta, e di un grande poeta, o, che è lo stesso, delle relazioni del pensiero di questo poeta con la filosofia, un pover uomo, per discreto che voglia essere, si espone al rischio di toccare un tasto falso e di riuscire uggioso e molesto fin dalle prime parole. Ripugna infatti al senso poetico di cui ogni spirito bennato è più o meno riccamente dotato, questa ricerca che ha tutta l'aria d'una pretesa pedantesca, illegittima e affatto arbitraria: questa ricerca di mettere quel che pensa un poeta, sopra tutto, ripeto, se è un grande poeta, e cioè un poeta vero, quel che egli riesce a dire, ossia quello che egli sente, e sente profondamente, al paragone degli astratti schemi in cui ogni filosofia va a finire. Non già che i poeti non abbiano anch'essi la loro filosofia, un loro concetto della vita, una loro fede. Oh se l'hanno! Non c'è uomo che non ne abbia una. Anzi con la vivezza e col vigore del suo sentire la sostanza della propria vita spirituale, nessuno così fortemente come il poeta afferma la propria fede e la oppone ad ogni più meditata dottrina che si esibisca da coloro che passano per gli autorizzati interpreti della filosofia; nessuno più di lui è convinto d'avere una sua filosofia capace di sbaragliare tutte le altre. Ma le battaglie che il poeta combatte e vince, si svolgono dentro al chiuso della sua fantasia. E gli pos-

---

* Conferenza tenuta al Lyceum di Firenze il 6 aprile 1938 e pubblicata nel volume di letture *Giacomo Leopardi* a cura di J. De Blasi (Firenze, Sansoni, 1938). Poi ripubblicata in *Poesia e filosofia di Giacomo Leopardi* (Firenze, Sansoni, 1939) e infine in G. Gentile, *Manzoni e Leopardi - Poesia e filosofia del Leopardi*, "Opere Complete" - vol. XXIV, Firenze, Sansoni, 1958, pp. 225-242.

sono bensì procurare la gioia della vittoria, ma una gioia tutta soggettiva come di chi in sogno viene a capo del suo più arduo desiderio e coglie il fiore più bello del giardino della vita. E nella storia – che giudica tutti gli individui e le opere loro, perché con la ragione sovrana prima o poi valuta le ragioni di ciascuno – di fronte al poeta rimane sempre il filosofo, che scopre le contraddizioni del primo, il carattere dommatico e gratuito delle sue asserzioni, l'immediatezza irrazionale della sua fede; e insomma i difetti e le debolezze del suo pensiero; e viene così a trovarsi nella impossibilità di scorgere la grandezza della sua personalità se a misurarla non adotti un metro diverso. E che cosa di più irriverente e ottusamente inumano e brutale che accostarsi ai grandi uomini per guardarli da tutti i lati, anche da quelli che lasciano scorgere i loro difetti, e non guardarli mai da quell'unico aspetto in cui rifulge la loro grandezza? Fu detto che non c'è grande uomo per il suo cameriere; e potrebbe parere che in fine il filosofo sia, per tale rispetto, il cameriere del poeta; gli spazzola i vestiti, gli allaccia le scarpe, ma non lo guarda mai in faccia.

Oh la servitù numerosa che sta intorno al poeta! C'è il filosofo; ma c'è anche l'antropologo e lo psicologo; c'è lo storico puro e c'è il filologo: schiere e schiere di scienziati, servitori dalle più vistose livree; i quali, per quel garbo e quella riservatezza che sono tra i requisiti più elementari del mestiere che esercitano, non alzano mai gli occhi verso il padrone, per entrargli nell'anima e scrutarne la passione, intenderla, sentirla, parteciparvi. Certo non si permetterebbero mai tanta confidenza!

Nessuna meraviglia poi se il poeta guarda dall'alto tutto questo servitorame, e sta sulle sue, per non confondersi, per salvare se stesso e vivere la sua vita superiore, di cui è geloso come del suo tesoro. Talora può concedere un sorriso di umana indulgenza o signorile degnazione; ma il più spesso guarda con que' suoi acuti occhi che penetrano negli ascosi pensieri – così laboriosi, così opachi, così grevi; – e negli angoli della bocca il sorriso diventa ironia, sarcasmo. E allora la povera filosofia, anche pel poeta, come per tutti gli uomini che la filosofia assedia, assilla e infastidisce con le sue incessanti inchieste e pretese, diventa materia di satira.

Allora, il Leopardi esce in un'osservazione di gusto volteriano, come questa che è nello *Zibaldone*, sotto la data del 7 novem-

bre 1820: «L'apice del sapere umano e della filosofia consiste a conoscere la di lei propria inutilità se l'uomo fosse ancora qual era da principio; consiste a correggere i danni ch'essa medesima ha fatti, a rimetter l'uomo in quella condizione in cui sarebbe sempre stato s'ella non fosse mai nata. E perciò solo è utile la sommità della filosofia, perché ci libera e disinganna dalla filosofia». Osservazione che ama ripetere il 21 maggio 1823, dandola come un «suo principio»: «La sommità della sapienza consiste nel conoscere la propria inutilità, e come gli uomini sarebbero già sapientissimi s'ella non fosse mai nata: e la sua maggiore utilità, o almeno il suo primo e proprio scopo, nel ricondurre l'intelletto umano (s'è possibile) appresso a poco a quello stato in cui era prima del di lei nascimento». E in assai più nitida forma tornerà a ribadirla infine come uno de' capisaldi delle sue più profonde convinzioni, nel '24, nel *Dialogo di Timandro e di Eleandro*: «L'ultima conclusione che si ricava dalla filosofia vera e perfetta, si è, che non bisogna filosofare».

Nei *Paralipomeni* (IV, 14) degli ultimi anni, anzi degli ultimi giorni della sua vita, più amaramente dirà:

> Non è filosofia se non un'arte
> La qual di ciò che l'uomo è risoluto
> Di creder circa a qualsivoglia parte,
> Come meglio alla fin l'è conceduto,
> Le ragioni assegnando empia le carte
> O le orecchie talor per instituto
> Con più d'ingegno o men, giusta il potere
> Che il maestro o l'autor si trova avere.

Eppure, s'ingannerebbe sul vero pensiero del Leopardi chi si limitasse a leggere questa sola ottava dei *Paralipomeni*, come chi si diverte a ripetere col Petrarca *Povera e nuda vai filosofia*, dimenticando o ignorando che il Petrarca continua: *Dice la turba al vil guadagno intesa.* Dopo l'ottava che ho letta, il Leopardi infatti si ripiglia nella seguente, e precisa, compiendolo, il pensier suo in questo modo:

> Quella filosofia dico che impera
> Nel secol nostro senza guerra alcuna,

E che con guerra più o men leggera
Ebbe negli altri non minor fortuna,
Fuor nel prossimo a questo, ove, se intera
La mia mente oso dir, portò ciascuna
Facoltà nostra a quelle cime il passo
Onde fosto inchinar l'è forza al basso.

La filosofia, dunque, che il Leonardi schernisce è quella teologica, come allora si diceva, dommatica, spiritualistica: la filosofia della Restaurazione e del Romanticismo. La filosofia imperante al suo tempo: non ogni filosofia. Anzi la filosofia imperante, tutta ottimistica, presuntuosa, intollerabile alla mentalità leopardiana perché in contrasto coi fatti e con le necessità di ogni libera mente, proveniente, come pur quivi si dice,

da quella
Forma di ragionar diritta e sana
Ch'a priori in iscola ancor s'appella,
Appo cui ciascun'altra oggi par vana,
La qual per certo alcun principio pone
E tutto l'altro poi a quel piega e compone;

cotesta filosofia non è satireggiata qui propriamente dalla poesia, ma dalla filosofia stessa, o, se si vuole, da un'altra filosofia. Si tratta della filosofia falsa che è combattuta e debellata dalla vera: ossia da quella che all'autore par vera. Neanche si può dire quel che dice il Manzoni degli avversari della filosofia respinta in tutte le sue forme e in generale, quando osserva che anch'essi, questi avversari della filosofia, senza saperlo, hanno una loro filosofia, servitori senza livrea. Il Leopardi sa di avere la sua filosofia; anzi, per cominciare ad intenderci, egli propriamente professa di averne due. Dico di più: senza l'intelligenza di questa sua duplice filosofia si rischia di fare, a proposito del Leopardi, di quella esegesi filosofica, ovvero sia di quella filosofia, che s'è soliti fare, e che s'è sempre fatta fin dal tempo del Leopardi; una filosofia infarcita di luoghi comuni e di massiccia pedanteria: filosofia da camerieri che allacciano le scarpe e non guardano in faccia.

Con la filosofia cosiffatta va a braccetto una critica che si chiama infatti filosofica, presuntuosa non meno, tutta chiusa alla in-

telligenza dell'anima del Poeta e però della sua poesia. La quale critica io mi permetto di condannare per una ragione di metodo, che ritengo fondamentale. Ed è questa: che l'essenza della poesia non è nel pensiero del poeta, ma nel sentimento che il poeta ha del suo pensiero: non è nel mondo che egli vede, ma negli occhi con cui lo vede e lo accoglie, lo fa vibrare e vivere nel suo interno. Fuori del quale ogni realtà, sensibile o ideale, è semplice astrattezza inafferrabile. Lì, nel trepido moto dell'intimo sentire, in cui il mondo ha il suo centro di vita, è l'attualità di quanto si vede o si pensa, o si può vedere e pensare; e lì è la sorgente della poesia. Perciò una critica che innanzi alle *Operette morali* si ferma allo «spirito augusto, retrivo e reazionario», cioè alle idee negative che vi spaziano dentro, e per ciò non riesce a scorgere quanto v'è di umano e cioè di positivo ed eterno, è critica radicalmente sbagliata, che scambia le ombre con i corpi saldi. Poiché le idee, una volta astratte dall'atteggiamento che l'anima assume verso di esse, ossia dal concreto atto vitale a cui esse partecipano e da cui traggono il loro significato vivente, sono pallide ombre che il critico si fingerà astrattamente, ma non potrà mai abbracciare al suo petto.

Nel caso del Leopardi poi c'è di più; perché, come ho accennato, se egli ha una filosofia tutta negativa, naturalistica e materialistica, che gli sembra inoppugnabile e che fa materia di assiduo pensare e ispirazione altresì del suo canto, egli ha la filosofia di cotesta sua filosofia. E in questa filosofia superiore che è negazione della negazione, e che afferma perciò, come abbiamo udito da Eleandro, ultima conclusione della filosofia vera e perfetta esser quella, che non bisogna filosofare: in questa filosofia superiore è il senso serio e profondo di quello che a primo aspetto ci è parsa condanna beffarda della filosofia, giudicata inutile anzi dannosa.

Lo stesso Leopardi, teorizzando questa filosofia superiore, in cui fa consistere la cima della sapienza, la chiama, nello *Zibaldone* (7 giugno 1820), «ultrafilosofia» una filosofia «che conoscendo l'intero e l'intimo delle cose, ci ravvicini alla natura»: filosofia naturale, spontanea, primitiva, barbara; più che alle origini, si trova nella maturità della intelligenza umana. Sentiamo da capo Eleandro, che nel suo stesso nome vuol essere l'interprete della filosofia leopardiana contro la pretensiosa filosofia ottimistica

alla moda di Timandro: «S'ingannano grandemente», egli dice, «quelli che dicono e predicano che la perfezione dell'uomo consiste nella conoscenza del vero, e tutti i suoi mali provengono dalle opinioni false e dalla ignoranza, e che il genere umano allora finalmente sarà felice, quando ciascuno o i più degli uomini conosceranno il vero, e a norma di quello solo comporranno e governeranno la loro vita. E queste cose le dicono poco meno che tutti i filosofi antichi e moderni». Timandro ha concesso ad Eleandro che tutti sono infelici; gli ha concesso la necessità della nostra miseria, e la vanità della vita, e l'imbecillità e piccolezza della specie umana, e la naturale malvagità degli uomini; gli ha concesso che in queste verità si assommi la sostanza di tutta la filosofia; ma deplora egli che tali verità vengano divulgate col solo frutto di spogliare gli uomini della stima di se medesimi («primo fondamento della vita onesta, della utile, della gloriosa») e distorli dal procurare il loro bene. – Ma dunque, ribatte Eleandro, «quelle verità che sono la sostanza di tutta la filosofia, si debbono occultare alla maggior parte degli uomini; e credo che facilmente consentireste che debbano essere ignorate o dimenticate da tutti: perché sapute, e ritenute nell'animo, non possono altro che nuocere. Il che è quanto dire che la filosofia si debba estirpare dal mondo». Dunque, non bisogna filosofare, come s'è detto.

Dunque, incalza Eleandro, «la filosofia primieramente è inutile, perché a questo effetto di non filosofare non fa di bisogno di essere filosofo; secondariamente è dannosissima, perché quella ultima conclusione non vi s'impara se non alle proprie spese, e imparata che sia, non si può mettere in opera; non essendo in arbitrio degli uomini dimenticare le verità conosciute, e deponendosi più facilmente qualunque altro abito che quello di filosofare».

Non si può mettere in opera. Il che significa che l'ultrafilosofia – che è la conclusione perfetta e perciò la vera filosofia – non estirpa e distrugge l'altra, falsa o insufficiente. La quale, buona o cattiva che sia, è quella che è: e, una volta piantata nel cervello dell'uomo, vi resta confitta incrollabilmente, anche suo malgrado, quantunque insieme con essa e al disopra di essa ci sia una

verità certamente più umana e degna dell'uomo, diretta a ricostruire quel che la prima ha demolito.

Verità? Se per verità s'intende solamente quel che si conosce per mezzo dell'esperienza e di quello schietto ragionare che s'appoggia sempre ai fatti osservati, questa della filosofia superiore non è verità, ma esigenza dell'animo, e voce misteriosa della più profonda natura, che la filosofia più tenace e più pervicace non riuscirà mai a spegnere. Ma se verità è la mèta raggiunta filosofando, questa è la verità assoluta, perché messaci innanzi dalla stessa filosofia quando sia riuscita ad elevarsi fino alla sommità della sapienza. Dove, volendo pur non contraddire alle verità via via accertate e sempre più strettamente connesse e saldate insieme in irrepugnabile sistema, bisognerà sì rassegnarsi a dire errori in sembianza di verità, illusioni, fantasmi, tutte quelle altre verità che come tali si rappresentano all'uomo il quale a quella sommità sia pervenuto; e quindi veda rivivere il mondo nella pienezza rigogliosa della sua vita primitiva, felice, ridente, soffusa di una divina aura di giovinezza ignara e fidente. L'uomo Leopardi non può non filosofare; non può non passare attraverso la prima filosofia; ma non può né anche non giungere infine alla seconda e superiore. Dove egli ritrova tutto quello che ha perduto.

Lo ritrova, s'intende, com'è possibile soltanto dopo averlo perduto; poiché dimenticare quel che ha saputo e sa, non potrà mai; a quel modo che può tornar fanciullo un uomo che ha vissuto e sofferto tutte le delusioni e le amarezze del mondo, e può riacquistare il gusto della virtù chi abbia una volta bevuto al calice del bene e del male.

Chi distingue nel pessimismo leopardiano due fasi o forme, la prima di un pessimismo storico in cui tutto il male è frutto dell'«irrequieto ingegno» e dello «scellerato ardimento» degli uomini contro gl'*inermi regni della saggia natura* (di cui si parla nell'*Inno ai Patriarchi*), e l'altra di un pessimismo cosmico che fa gli stessi uomini vittime incolpevoli della immane natura, si lascia sfuggire l'unità fondamentale dello spirito del Poeta, dov'è, ripeto, il segreto della sua poesia: di quella dolcezza che ci suona dentro alla lettura dei canti dal primo all'ultimo, e in forma più

palese e più sistematicamente determinata, almeno nell'intenzione dello scrittore, nelle *Operette morali*: dolcezza che vince, per così dire, tutta l'amarezza che negli uni e nelle altre si riversa nelle più varie forme dell'anima di quest'uomo, che fu certamente tanto grande quanto infelice, e seppe accogliere nella vasta onda della sua poesia tutto il dolore del mondo, ma non per avvolgere il mondo stesso nella tenebra della disperazione, anzi per illuminarlo coi raggi d'una indomata fede nella vita con i suoi ideali e con i suoi entusiasmi.

La verità è quella che ci viene apertamente attestata nello stesso disegno delle *Operette.* Le quali cominciano col mito delle origini della umanità governate dall'amore e finiscono nella conclusione di Eleandro: «Se ne' miei scritti io ricordo alcune verità dure e triste, o per isfogo dell'animo, o per consolarmene col riso, e non per altro [e dunque egli ha sfogato, e s'è consolato e ora può parlare con animo pacato e sereno], io non lascio tuttavia negli stessi libri di deplorare, sconsigliare e riprendere lo studio di quel misero e freddo vero, la cognizione del quale è fonte o di noncuranza e infingardaggine, o di bassezza d'animo, iniquità e disonestà di azioni, e perversità di costumi: laddove, per lo contrario, lodo ed esalto quelle opinioni, benché false, che generano atti e pensieri nobili, forti, magnanimi, virtuosi, ed utili al ben comune e privato; quelle immaginazioni belle e felici, ancorché vane, che dànno pregio alla vita; le illusioni naturali dell'animo; e in fine gli errori antichi, diversi assai dagli errori barbari, i quali solamente, e non quelli, sarebbero dovuti cadere per opera della civiltà moderna e della filosofia». E più tardi l'autore aggiungerà il *Dialogo di Plotino e di Porfirio*, dove l'accento torna sull'amore come sovrana legge della vita e rintuzza la volontà suicida dell'egoista giunto al fondo della disperazione della sua vita senz'amore. Prima parola ed ultima, amore. Quella stessa che risuona in fondo ai *Canti*, nella *Ginestra.* E contraddice certamente al freddo vero dell'*Epistola al Pepoli* e dello *Zibaldone*, e dello *Operette* e dei *Pensieri* e dei *Paralipomeni* e dei *Nuovi credenti* e insomma a tutto il contenuto prosaico della poesia leopardiana: voglio dire a tutto quel sistema di filosofia che era, nel vocabolario del Leopardi, la verità in opposizione

agli errori: a tutto il complesso degli insegnamenti di quella filosofia secolo XVIII che, per altro, negli stessi *Paralipomeni*, dove più espressamente essa viene esaltata, non impedisce al Leopardi di uscire in quel famoso grido del cuore (V, 47):

> Bella virtù, qualor di te s'avvede,
> Come per lieto avvenimento esulta
> Lo spirto mio.

Cotesta filosofia, non occorre esporla. Tutti la conoscono. È quella concezione del mondo, che giustifica un empirismo assoluto. Lo spirito vuoto; e tutto quello che in esso può mai trovarsi, un derivato meccanico dall'esterno attraverso i sensi. Quindi lo stesso spirito, il quale da chi tenga fermo al concetto delle sue esigenze imprescindibili, non può non raffigurarsi dotato di libertà, e quindi appartenente a quel mondo dei valori per cui è possibile un pensare logico che sia vero in opposizione al falso, o un volere buono in contrasto col malvagio, e un'arte creatrice di bellezza che si libri nel puro aere ideale e sovrasti alla miseria di tutte le cose brutte; lo stesso spirito, dico, tratto a sentirsi, nel vuoto assoluto che si trova dentro, nulla: assoluto nulla, in cui libertà e verità e virtù e bellezza non possono essere, in fondo, altro che vane larve e falsi miraggi di un'immaginazione ingenua e fanciullesca. E il tutto è natura: cioè questa realtà che si rappresenta a un tratto tutta spiegata nello spazio e nel tempo, materiale, risultante da infinite parti e particelle che si condizionano a vicenda in guisa che ciascuna sia o si muova in conseguenza di tutte le altre: in un meccanismo universale, dove tutto quel che accade, è fatale di una necessità che schiaccia e stritola ogni vana pretesa dell'uomo che si provi a mutare il corso del destino. Tutto. Anche il sentimento che sboccia nel cuore degli uomini, e che soltanto l'irriflessione e l'ignoranza ci possono far giudicare buono o cattivo; anche il giudizio con cui ci s'illude di distinguere il vero dal falso. Anche la volontà che non sceglie, come si favoleggia, tra bene o male, ma scoppia in un senso o nell'altro con la stessa cieca necessità del fulmine nelle tempeste della natura.

La natura dunque è tutto, e l'uomo nulla. La natura, perché meccanica, incomprensibile, opaca, ripugnante a ogni razio-

nalità (perché la ragione è discriminazione, scelta, libertà). Un mistero.

Così dice cotesta filosofia, come se tutto questo, che essa dice con tanta sicurezza, fosse possibile; come se cioè fosse possibile un mondo in cui, se non altro, la verità sia una parola vana, e ci sia nondimeno posto per l'uomo che, in mezzo a questo universale meccanismo, nel mistero di questa tenebra profonda e per definizione invincibile, abbia pure il diritto di affermare che la verità sia proprio quella che egli asserisce! Come se fosse possibile salvare una verità qualsiasi dal naufragio d'ogni verità.

Filosofia dunque essenzialmente contradditoria, che nei filosofi empiristi, naturalisti, materialisti, tipo secolo XVIII, è ignara di questa sua immanente contraddizione, tra la ragione che si nega e la ragione che per negarsi rivendica di fatto il proprio potere e valore. Filosofia accettata dal Leopardi, ma con un'anima che troppo sente le conseguenze dolorose di essa e troppo è naturalmente dotata di quella forza con cui lo spirito reagisce ai limiti che si oppongono alla sua libertà, e quindi al dolore, per non aver coscienza di tale contraddizione. E questa coscienza è in lui acutissima. L'uomo, pertanto, che dovrebbe prostrarsi di fronte alla natura nel senso angoscioso del proprio niente, non piega, invece, non s'accascia, non rinunzia alle sue verità, anche se battezzate fantasmi. Il dolore, attraverso la potente reazione di tutto il suo spirito nel senso gagliardo e tenace con cui l'apprende e lo ferma nel cristallo della sua divina fantasia, si trasfigura: non è più il limite della sua forza e della sua libertà; è poesia, cioè umanità; è grandezza umana, trionfo della potenza creatrice, che è libera e infinita potenza.

Qui l'anima del Leopardi, qui il fascino della sua poesia. La quale non trae la sua ispirazione centrale dall'astratto concetto di quel crudo materialismo, che annienta l'uomo e fiacca perciò ogni velleità di vivere a proprio modo, a norma de' propri ideali, in un mondo qual egli perciò lo vagheggi, liberamente, ma da questo senso profondo, or cupo e straziante, or placato e sereno, che gli viene dalla sua «ultrafilosofia», dal bisogno di respingere come antiumana e contradditoria alla incoercibile

natura dell'uomo cotesta filosofia negativa e soffocante. Ora è Bruto minore, *nudo di speranza*, ma *prode*, *di cedere inesperto*, nella sua guerra mortale contro il fato indegno, in atto di sfida magnanima contro il Destino, che egli vince, violento irrompendo nel Tartaro:

> […] e la tiranna
> Tua destra, allor che vincitrice il grava,
> Indomito scrollando si pompeggia,
> Quando nell'alto lato
> L'amaro ferro intride,
> E maligno alle nere ombre sorride.

Ora è la misera Saffo, *grave ospite* di natura, estranea alla *infinita beltà* di questa, consapevole del *prode ingegno* che pur le venne in sorte assegnato, delle proprie *virili imprese*, del *dotto canto*, della virtù insomma che può vantare; ed ecco, è risoluta di spargere a terra il velo indegno ricevuto da natura, primo principio della sua infelicità; e morire, ed emendare così «il crudo fallo del cieco dispensator de' casi».

Ora è il Poeta stesso, che invoca la morte liberatrice:

> Ma certo troverai, qual si sia l'ora
> Che tu le penne al mio pregar dispieghi,
> Erta la fronte, armato,
> E renitente al fato.
> La man che flagellando si colora
> Nel mio sangue innocente
> Non ricolmar di lode,
> Non benedir, com'usa
> Per antica viltà l'umana gente;
> Ogni vana speranza onde consola
> Sé coi fanciulli il mondo,
> Ogni conforto stolto
> Gittar da me.

O che, stanco di sperare e disperare, sente in sé spento anche il desiderio, e vuol acquetarsi nell'ultima disperazione e chiudersi in un superbo disdegno di se medesimo, della natura e di questa

«infinita vanità del tutto»: nel disprezzo del «brutto poter che, ascoso, a comun danno impera».

Ora invece, il Poeta s'accosta a questa Natura misteriosa, arcana, e si scioglie in un mistico sentimento della sua vita infinita e divina. Giacché si sa che il naturalismo è stretto parente della mistica, che ugualmente oppone la realtà all'uomo al punto da non lasciargli più modo di distinguersene e spingerlo perciò al desiderio d'immergersi e immedesimarsi col tutto infinito che gli è davanti e lo attrae. E allora il Leopardi ricompone il suo volto dal ghigno della ribellione, e scioglie il suo dolore, ossia quella sua soggettività solitaria e disperata di uomo che, perduta la giovinezza, vede intorno a sé il deserto e il buio della sera e dell'orrida vecchiezza, nella languida consolazione degli Idilli: de l'*Infinito*, dove il poeta non canta più il suo dolore, ma il dolce gusto dell'eterno:

> Così tra questa
> Immensità s'annega il pensier mio:
> E il naufragar m'è dolce in questo mare;

de *La sera del dì di festa*, dove il cuore si stringe

> A pensar come tutto al mondo passa
> E quasi orma non lascia;

e il suono delle umane glorie e degl'imperi più famosi cede come il canto dell'artigiano che riede a tarda notte al suo povero ostello poiché la festa è finita:

> Tutto è pace e silenzio, e tutto posa
> Il mondo;

e risveglia nella memoria del poeta una immagine accorante insieme e viva divenutagli familiare:

> ed alla tarda notte
> Un canto che s'udia per li sentieri
> Lontanando morire a poco a poco…;

de *La vita solitaria*, dove «l'altissima quiete» del meriggio presso all'immoto specchio del lago di taciturne piante incoronato gli fa obliare se stesso e il mondo:

> e già mi par che sciolte
> Giaccian le membra mie, né spirto o senso
> Più le commova, e lor quiete antica
> Co' silenzi del loco si confonda.

Estasi; estasi mistica che fa risalire dal petto il trepido grido dell'angoscia religiosa, che echeggia nel canto *Alla primavera*, *o delle favole antiche*:

> Vivi tu, vivi, o santa
> Natura?

e quello anche più antico della stupenda lettera al Giordani del marzo 1821, che convien rileggere: «Poche sere addietro, prima di coricarmi, aperta la finestra della mia stanza, e vedendo un cielo puro e un bel raggio di luna, e sentendo un'aria tepida e certi cani che abbaiavano da lontano, mi si svegliarono alcune immagini antiche, e mi parve di sentire un moto nel cuore, onde mi posi a gridare come un forsennato, domuandando misericordia alla Natura, la cui voce mi parve di udire dopo tanto tempo».

A questa religione, da cui la filosofia inferiore allontana, riconduce quella superiore, la ultrafilosofia. Quando il Leopardi annota nello *Zibaldone* (1° dic. 1820) che «la filosofia… s'ha per capital nemica della Religione, ed è vero», egli parla (com'è evidente dal seguito della sua nota) della filosofia inferiore. Egli stesso ha il pensiero a una diversa filosofia quando, sotto la data del 5 ottobre 1821, segna questo pensiero profondo: «I tedeschi si strisciano sempre intorno e appiedi alla verità; di rado l'afferrano con mano robusta: la seguono indefessamente per tutti gli andirivieni di questo laberinto della natura, mentre l'uomo caldo di entusiasmo, di sentimento, di fantasia, di genio, e fino di grandi illusioni, situato su di una eminenza, scorge d'un'occhiata tutto il laberinto, e la verità che sebben fuggente non se gli può nascondere». La mano robusta dunque non si contenta della ragione, ma vuole anche cuore, fede, natura o «senso dell'animo», genio; e cioè, non

sa che farsi della piccola ragione, poiché ha bisogno della grande. La quale non s'illude di aver spiegato tutto quando ha spiegato la natura, e non ha spiegato e si mette in condizioni di non poter più spiegare l'uomo, e deve rassegnarsi a dire errori quelle verità che sono fondamento alla vita umana. L'uomo, che è poi colui che si propone il problema della natura, e senza del quale pertanto il problema stesso non sorgerebbe mai. L'uomo, che quella mezza filosofia della ragione piccola rinserra e schiaccia nel meccanismo della natura e condanna alla schiavitù del nulla, ma che risorge in tutta la sua libertà e nel suo valore infinito appena la grande ragione gli faccia sentire la sua grandezza nella sua stessa infelicità: «Niuna cosa» infatti, come si legge nello *Zibaldone* (12 agosto 1823), «maggiormente dimostra la grandezza e la potenza dell'umano intelletto… che il poter l'uomo conoscere e interamente comprendere e fortemente sentire la sua piccolezza»; e provare la gioia del comporre, del cantare, del pensare, del sentire!

L'infelicità, essa stessa, poiché sentita, intesa, espressa, è grandezza, eccellenza. E perciò l'uomo non soggiace alla natura, e può non temere la morte, e può, come la ginestra, consolare il deserto col profumo del suo divino alito spirituale. Perciò infine il poeta c'insegna, in una forma lapidaria che fa parere il suo detto quasi proverbio, che «nessun maggior segno d'essere poco filosofo e poco savio, che voler savia e filosofica tutta la vita» (*Pens.*, n. 27). Verità infatti che merita di passare in proverbio tra i filosofi. E pel Leopardi vuol dire che nella vita non c'è soltanto la filosofia: c'è altro ancora, che è poi sempre filosofia. La vera però, che afferra la verità con mano robusta, non quella falsa che sola par vera all'angusto intelletto del filosofo chiuso nel bozzolo del suo intellettualismo.

La quale filosofia, si ponga mente, una volta, come s'è veduto, il Poeta la chiama ultrafilosofia; ma non è poi altro propriamente che la sua personalità, il suo modo di vedere e di sentire la vita, quell'ingenita virtù che prorompe nel *Risorgimento*, quando l'anima si risvegliò e rivide meravigliata salire su dal profondo i palpiti naturali, i dolci inganni, la speranza, e il sentimento della natura («Meco ritorna a vivere, La piaggia, il bosco, il monte; Parla al mio core il fonte, Meco favella il mar»): quella ingenita virtù, che gli affanni poterono sopire;

Non l'annullàr: non vinsela
Il fato e la sventura;
Non con la vista impura
L'infausta verità.

La virtù da cui sgorga la poesia; e che è, io dico, la stessa poesia, depurata dalle forme in cui il pensiero la determina e attua. Giacché io non vorrei che nelle parole, nelle formule, nei concreti pensieri, come sistematicamente si possono comporre ad unità nelle esposizioni che l'autore non fece delle sue idee, e che, sempre a fatica e non senza arbitrarie glosse, continuano a imbandirci quei camerieri del Leopardi che sono i suoi interpreti, pronti a sobbarcarsi a scriver loro sulla filosofia del Leopardi i volumi che questi non pensò mai di scrivere; non vorrei, dico, si ricercasse una vera e formata filosofia come opera riflessa e logicamente costruita su' suoi fondamentali convincimenti e orientamenti[1].

No; le parole, i pensieri più o meno frammentari e sparsi, le sentenze assai spesso felicemente formulate non possono essere pel critico altro che accenni, spie dell'anima del Poeta. La cui individualità è caratterizzata e, propriamente, individuata da un certo atteggiamento, che è la concreta filosofia dell'uomo: quella che, conferendo all'uomo un carattere, non ci spiega tanto le sue parole, spesso espressioni di cose pensate e non sentite, ma le azioni in cui l'uomo opera come sente nel suo più intimo essere; là dove egli, arrivi o no ad averne coscienza in un sistema chiaro e bene organato di idee, è quello che è: quello che l'uomo nella sua singolare e inconfondibile individualità si manifesta e si fa conoscere non per quel che dice ma per il modo in cui lo dice, non pel contenuto delle sue parole ma pel colore che esse hanno sulla sua bocca, per l'accento con cui la sua anima vi suona dentro. Stile, essenza della poesia d'ogni uomo. Sicché, infine,

[1] Mi perdoni la grande e austera ombra del Poeta questa parola cara oggi a certi spiriti spigolisti e vanitosi, che ogni giorno che il Padre manda in terra, suonano a stormo per adunar gente e catechizzarla tra un sorriso mellifluo e un ohibò di pelosa carità, e disporla a cercare con essi l'orientamento che essi non riescono mai a trovare.

a parlare degnamente della filosofia del Leopardi, non bisogna ridursi alla parte del cameriere. Conviene guardare il Poeta negli occhi, dove la pupilla trema della commozione segreta: ascoltare il suo canto, dove la sua filosofia è la sua stessa poesia.

4.

IL PENSIERO ITALIANO

*Il pensiero italiano del secolo XIX**

1. Il decimonono è il secolo della formazione della nazione italiana come nazione politicamente e positivamente costituita, in cui la coscienza del popolo cessa di essere un'idea e diventa una realtà.

S'intende bensì che lo stesso movimento per cui il popolo italiano diventò una tale realtà, non si inizia in modo assoluto in quel periodo circoscritto di tempo, e non si spiega da chi non rimonti alle origini del risveglio e al primo determinarsi di quelle esigenze spirituali, in cui la coscienza nazionale consiste. Ricerca, che si può rifare dalla fine del secolo XVIII, può risalire fino all'epoca delle Riforme; ma può anche indietreggiare fino al Rinascimento, e magari (perché no?) fino al Medio Evo. Basti rammentare il concetto che della storia d'Italia ebbero negli anni stessi del primo Risorgimento i neoguelfi.

S'intende del pari che, quando si parla di secolo XIX come del secolo delle origini dello Stato unitario italiano, il nostro

---

* Discorso tenuto a Lugano il 27 aprile 1928; pubbl. in un opuscolo, Milano, Treves, 1928. [Il discorso fu altresì tenuto, il 2 maggio 1928, a Torino nell'Aula Magna dell'Istituto Superiore di Magistero, inaugurando il Corso per Stranieri ed Italiani. Cfr. *Giovanni Gentile a Torino. «Lo sviluppo del pensiero italiano nel secolo XIX»*, in «La Stampa» del 3 maggio 1928; poi in *Memorie italiane*, Firenze, Sansoni, 1936, pp. 221-243 (*n.d.c.*)]. Poi ripubblicato in G. GENTILE, *Frammenti di filosofia - La filosofia italiana del XIX secolo*, "Opere Complete" - vol. LI-LII, Firenze, Le Lettere, 1994, pp. 59-79.

pensiero si riferisce non alla storia particolare delle genti chiuse tra le Alpi e il mare e sequestrate dagli altri popoli europei, bensì a tutta la storia del mondo che quella italiana rende comprensibile. Né le correnti spirituali che confluiscono nella storia della nuova Italia sarebbero intelligibili a chi non tenesse conto del pensiero contemporaneo universale.

Già nessuna storia si ritaglia dalla tela unica, in cui la vita dell'umanità si spiega attraverso tutta la terra e tutti i tempi. Osservazione ovvia, e che io vi prego di scusarmi di avere accennata. Ma m'è sembrata necessaria per avvertire, poiché può essere opportuno, che questo è un lato solo della verità. La quale, a rigore, negando la legittimità di ogni periodizzamento e configurazione particolare della storia, di deduzione in deduzione riesce alla negazione di ogni diritto di rappresentazione biografica. Ciò che si può anche sostenere da un punto di vista astrattamente logico e conseguenziario, ma che pochi saranno disposti ad ammettere. C'è infatti un altro lato della verità: per cui si vede che oltre la tela universale ci sono i particolari disegni intessuti sulla trama, dai quali la tela stessa riceve valore. Oltre lo sfondo, ci sono le figure che animano il quadro. Oltre il pensiero, c'è l'individualità. Oltre l'individualità del singolo, c'è quella della città, del popolo, dell'epoca, della scuola, di ogni realtà storica che abbia avuto una sua coscienza, con una sua ispirazione, una sua aspirazione, con una sua idea e una sua volontà. Questa coscienza sorge e si manifesta nel distacco e nella opposizione con ciò che una individualità nega e combatte, e contro di cui si afferma. La polemica è il contrassegno della personalità che si distingue, e distinguendosi si fa valere, e prende il suo posto nel mondo, che non potrebbe conquistare né difendere senza lotta.

A questo titolo ha la sua individualità il secolo XIX della storia italiana; poiché in cotesto periodo il popolo d'Italia acquista una nuova coscienza di sé, che è volontà di rinnovamento, quindi lotta contro il suo proprio passato. Ed è volontà di autonomia e indipendenza politica dalle altre nazioni, quindi concorrenza, contrasto con le medesime. Travaglio politico, con le sue agitazioni, rivoluzioni e guerre, cioè attivo, positivo, energico, storicamente efficace; ma anche, e prima di tutto, travaglio interiore, di pensiero, anzi di spirito; come accade sempre che la lotta politi-

ca tragga la sua origine dal profondo di una nuova individualità storica.

Io vi parlerò del travaglio dello spirito italiano nel secolo passato. La storia di questo travaglio può gettare qualche luce sulla storia politica del secolo, ma può anche riverberarne sulla presente vita italiana, sulla quale oggi sono rivolti gli occhi di quanti nel mondo hanno gusto e interesse per le cose politiche e per i grandi drammi delle nazioni.

2. Per intendere l'anima del secolo, esso va diviso in due parti, separate e distinte dal grande intermezzo del decennio piemontese, in cui si raccoglie e domina l'azione del Cavour. Da una parte, l'età della preparazione, che rende possibile questa azione, che è politica, amministrativa, diplomatica, militare; dall'altra parte, l'età dello svolgimento e compimento, della riflessione e della critica.

L'età della preparazione chiuse in sé uno dei periodi più splendidi della storia dello spirito umano: splendido di prove del vigore più alto dello spirito, come potenza etica e creatrice; e gli Italiani non possono ricordare quella età senza esaltarsi e insieme umiliarsi. Umiliarsi nel sentimento del contrasto tra gli spiriti privilegiati di quell'età e le proprie debolezze. Esaltarsi nella memoria degli antenati magnanimi che in quella prima metà del secolo nell'arte, nella religione, nella filosofia, nell'azione si levarono a grande altezza con purezza singolare di fede, con devozione assoluta di tutta la vita all'ideale, con intera e perfetta unità di pensare e di agire, di intelletto e di volontà, di idee e di sentimento: caratteri interi, preparati a qualunque cimento, martiri risoluti e sempre pronti della propria fede. Tempre ideali di umanità, da far dubitare lo storico che le vagheggi e le intenda nella loro passione, non siano per avventura personaggi effigiati da una fantasia di artista, anzi che uomini realmente vissuti in mezzo agli uomini.

Caratteri interi, come si può essere soltanto quando tutte siano spiegate e potenziate le energie dello spirito, e i profondi convincimenti morali, che purificano e rinsaldano le volontà, siano radicati in anime ricche di sentimenti e vibranti d'impeto ideale, ma insieme investite e pervase dal soffio religioso del mi-

stero della vita con le sue leggi infrangibili e le meraviglie del suo cammino provvidenziale; in anime seriamente pensose e tenaci nello sforzo di tutto abbracciare nel pensiero e comprendere, per non lasciarsi sopraffare dalle difficoltà che fiaccherebbero la fede e smorzerebbero ogni ardimento e lo stesso coraggio di sostener questa vita, tante volte così dura e tribolata. Dopo Dante, che alle origini aveva raffigurato il tipo di questa umanità potente pel felice sviluppo ed equilibrio di tutte le sue forze spirituali, l'Italia aveva avuto poeti ed artisti, scienziati e filosofi, uomini politici e spiriti mistici o teologi insigni; ma nessun uomo forse e nessuna età, in cui quelle forze si componessero in piena armonia, capace di tutte portarle al massimo grado di efficienza e insieme di idealità.

3. Fino alla Rivoluzione e a Napoleone lo spirito italiano fu frammentario, unilaterale, e perciò individualista, e quindi inetto alla concentrazione e alla sintesi morale dell'operare politico; l'Italia fu più una memoria archeologica o un'utopia letteraria che una realtà spirituale, attuale e operosa. Quando la Santa Alleanza sgombra la penisola dai Francesi, e vi restaura i vecchi governi, gl'Italiani non sono più quelli. Sotto la scorza della restaurazione comincia a covare una nuova anima. La quale condanna e respinge tutte le forme del pensiero e della cultura, che erano state l'ultima importazione esotica: la cultura razionalistica e classicistica e il pensiero antistorico e materialistico venuti di Francia nel Settecento; ma condanna insieme e respinge l'accademismo e il letteratume, lo scolasticismo e l'erudizionismo della vecchia tradizione indigena degli abati e dei cavalieri frivoli o pedanti, gravi od eleganti, ma oziosi e dissipati.

Ha un nuovo modo di sentire e trattare la vita, dacché il Buonaparte mise le armi in mano agli Italiani da secoli dissueti dalla milizia, e li trasse a combattere nelle sue guerre, e parlò loro di Italia, e gliene fece intravvedere possibile una unità tra le rivoluzioni e l'agitarsi dei popoli e il combinarsi vario degli interessi de' regnanti; e chiamò i ceti medi al maneggio dei pubblici negozi, e fece loro sentire il gusto dell'azione politica, provando col fatto come arditamente si potesse riformare od abbattere anche gl'istituti più antichi e mutare con la volontà illuminata

l'aspetto e l'assetto della vita sociale. Anche in Italia insomma gli uomini cominciarono ad accorgersi che nel mondo c'era da fare, solo che si volesse e che si prendesse le cose sul serio.

4. Nuova anima, che parve trovare la sua espressione più compiuta in una persona che fu per qualche decennio il modello e la guida spirituale di questa nuova Italia: Alessandro Manzoni. Al quale nel '37 il Gioberti nella conclusione del primo libro in cui egli cominciò a tracciare il programma morale del Risorgimento, indirizzava come al loro comune ideale, gli sguardi de' connazionali. E neppur lo nominava, tanto lo sapeva presente agli animi di tutti.

Manzoni, poeta di un estro lirico come forse non ne aveva avuto mai la letteratura italiana, credente ferventissimo nel cui cuore si raccoglieva e pulsava l'onda mistica delle recenti correnti gianseniste e neocattoliche, onde lo spirito francese e italiano, dopo le negazioni scettiche e intellettualistiche della filosofia illuminista, era tornato in quegli anni a dissetare l'antico ardore del trascendente. Pensatore ferrato nella meditazione così dei più formidabili razionalisti del secolo XVIII come delle dottrine con cui il nuovo secolo reagiva ad essi; appassionato egli stesso dell'indagine speculativa, onde la intelligenza vien facendo la maggior luce possibile nel mondo in cui l'uomo vive. Ma poeta, credente e filosofo, che, a differenza di quel che era per solito avvenuto agli Italiani, non è disposto a distinguere tra il proprio animo di poeta, credente e filosofo e il proprio animo di uomo. Quindi una poesia sgorgante dalla più intima scaturigine del cuore, donde ci vengono le ispirazioni irriflesse e irresistibili verso le persone che amiamo e verso le cose che abbiamo a cuore.

In questi ultimi tempi, come ai giorni stessi del Manzoni, i frigidi pedanti, dei quali non si spegnerà mai la razza, non hanno avuto occhi per vedere questa intera umanità manzoniana; e hanno almanaccato su certi superficiali aspetti di quello spirito singolare, alieno dalla lotta pratica e dai sociali contrasti non che dagli stessi fastidi che il commercio con gli altri uomini procura ad ognuno che persegua con grande amore le sue idee e i suoi fantasmi. E si è accusata la sua ferma fede nella Provvidenza tra-

scendente, alle cui mani l'uomo possa illudersi di affidare i propri interessi e perfino l'adempimento dei propri doveri. Questo abbandono di sé e del proprio posto non è dello spirito manzoniano, ancorché esso vibri tutto del sentimento della potenza benefica delle forze divine da cui l'uomo è avvolto e sorretto.

Ma il Manzoni non va guardato da questo aspetto, e tanto meno nella piccola cronaca della sua attività di uomo e di cittadino; la quale non interessò, né poteva interessare i contemporanei, al cui sguardo invece egli rifulse come faro di vita nuova. Egli va cercato dove fu grande e vive eterno: nella sua poesia, dove la fiamma della sua fede e la solida struttura del suo pensiero si immedesimano con la sua stessa individualità, e sono la sua tempra spirituale, la sua vita, il sentimento che prorompe nel canto degli Inni e dei Cori o nella vasta lirica del romanzo, ove l'aura divina dello spirito circonfonde l'uomo e la natura, e ogni tumulto di passioni si placa nel sereno dell'eterno e dell'infinito.

5. Molto è stato detto e scritto della diversità radicale tra romanticismo italiano e romanticismo tedesco o francese; e con l'attenzione tutta rivolta a quello che tal movimento letterario fu presso queste altre nazioni, si è perfino negato che di un romanticismo italiano si possa parlare. Io dirò che ogni romantico ha il suo romanticismo, e che già in Italia il romanticismo del Berchet non è quello del Manzoni. Ma ciò non toglie che tra questi due, come tra tutti i romantici, ci sia un comune carattere che li distingue da quella poesia classica alla quale ciascun d'essi per suoi motivi sentì il bisogno di opporsi e per cui tutti si strinsero insieme, non foss'altro per l'identità del nemico da combattere. È ovvio, d'altra parte, che se si combatte uno stesso nemico, si deve pur avere uno stesso interesse da difendere. Verità, anche questa, forse troppo ovvia; ma è anche un bel caso che ci sia il bisogno di rammentarla per poter parlare del romanticismo manzoniano; il quale, nel suo nucleo vivo, non è solo del Manzoni, ma di tutto lo spirito italiano che in lui trovò espressione perfetta.

Questo romanticismo io penso che il Manzoni lo abbia intuito profondamente quando, nel 1823, si provò a definirlo non come il suo personale modo di pensare, ma come l'insieme delle idee comuni a tutta la scuola, a cui egli aderiva. E contro la classi-

ca teoria della imitazione faceva valere il nuovo concetto, che gli scrittori dovessero «avere ognuno un carattere proprio spiccato, e per dir così, personale»; contro le vecchie *regole* rettoriche, «inciampo agli scrittori di genio, arme in mano dei pedanti», osservava che esse non erano poi altro in origine che i *mezzi*, i *ritrovati* «messi in opera dai classici, perché, suggeriti ad essi dalla natura particolare del loro soggetto, erano appropriati a quello, individuali per così dire»; constatava che i classici, «vedendo nel soggetto una forma sua propria, che non sarebbe potuta entrare nella stampa delle regole, hanno gettata via la stampa, hanno svolta la forma naturale del soggetto»; e insomma anticipava due principii vitali dell'estetica moderna, che sono poi un principio solo: l'individualità dell'opera d'arte, la cui forma è generata dalla sua stessa materia (tale materia, tale forma); e l'individualità dell'artista, che non può avere la sua norma se non in se medesimo. Due individualità che ne formano una sola, poiché l'artista non può trovare fuori di se stesso la materia o ispirazione della sua opera. E ne scaturisce la rivendicazione dell'assoluta originalità e libertà del genio, la cui potenza è fiaccata appena se ne cerchi la base fuori della sua più intima e personale individualità. Donde pure la necessità della modernità dell'arte, che non può toglier la sua materia dal mondo letterario delle antiche tradizioni pagane in uno spirito che pensi e senta cristianamente. Donde la necessità che la lingua del poeta non si prenda d'accatto da vecchi scrittori, ma si attinga naturalmente alla viva fonte dei parlanti. Donde lo studio della schiettezza, naturalezza e semplicità; ma, soprattutto, la serietà dell'arte.

6. Quando il Manzoni si sforza di definire quello che dice «il principio generale a cui si possono ridurre tutti i sentimenti del *positivo* romantico», ed esce in quella sua celebre affermazione, che «la poesia deve proporsi l'utile per iscopo, il vero per soggetto e l'interessante per mezzo»; le espressioni che adopera, non sono certo precise; ed egli stesso, quando vi tornerà su, riconoscerà l'oscuro e il vago di quel *vero* assegnato all'arte, che può rispettarlo anche nella favola (*et même dans la fable*): ma chi riguardi quella proposizione nel contesto e nello spirito della *Lettera sul romanticismo*, non può non vedere che quello che il

Manzoni felicemente intuiva è il segno a cui per l'appunto mirava. È il segno a cui ci ha fatto guardare in tutta la sua polemica anticlassicista: l'intimità dell'animo; dove, nell'immediatezza del sentire, finché non intervenga una riflessione fallace, tutto è vero; e niente vi si introduce che possa dirsi vero se non vi prenda vita, e vi si faccia sentimento, e l'anima lo senta come essere suo o parte del suo essere stesso, in quel rapporto tra noi e noi, tra noi e quel che è nostro, onde si genera l'interesse: che è quel tale *mezzo*, di cui parla il Manzoni, e cioè la forma propria dell'arte. E si genera una vita il cui fine si può dire l'*utile.* Non certo l'utile degli utilitari, ma l'utile che è il contrario del futile, del giuoco, dell'ozio, dell'accademia, della letteratura; l'utile, per cui l'uomo s'adopra e trova seria la vita; quello appunto che suscita e tien desto l'interesse che muove l'uomo a lavorare, lottare e travagliarsi senza posa; e che è il fine stesso a cui la poesia non può non tendere, spontaneamente, se il poeta reca e fonde nella sua poesia tutta la sua umanità; tutti i suoi convincimenti e i suoi bisogni spirituali, e quindi la passione che più forte possa scuotere il suo essere; anzi, propriamente parlando, questo suo essere, come si raccoglie nel suo sentire.

7. Questa la poetica del Manzoni. Ed è evidentemente, essa stessa, una dottrina della vita, ma insieme l'essenza della sua poesia. Poesia intima e profonda: grande poesia perché intima, poiché scaturisce spontanea dalle più riposte fibre dell'essere del poeta, là dov'è la radice della sua individualità; grande poesia perché profonda, in quanto questa individualità che esprime e di cui è forma, è una coscienza pervasa da questa idea dell'utile da cui non si deve mai, neppure per l'arte, distrarre lo sguardo: una coscienza cioè religiosamente temprata e compresa del senso del divino che aleggia per tutto, e tutto penetra e regge.

Se fosse stata una teoria, poteva sembrare una opinione discutibile, quantunque ben ragionata: una verità innanzi alla quale fosse da sospender l'assenso, e da accettarsi o no secondo l'indirizzo mentale e la intellettuale capacità di ciascuno. Ma la dottrina del Manzoni in lui è sentimento, e perciò poesia; e come sentimento, è alla radice stessa della vita spirituale; e ogni uomo, sol che vi rivolga l'animo, non può non intenderla, poiché

il poeta gli fa battere subito il cuore, e lo attrae e rapisce nel suo mondo, che è la sua verità. Voi potrete infatti, a lettura finita e a mente fredda, riflettere sul sistema etico e filosofico manzoniano, criticarlo, trovarlo magari inferiore ai vostri bisogni spirituali; ma, finché siete nel caldo della lettura e dentro all'interesse che questa suscita in voi, e siete presi nella commozione con cui il coro delle vergini avvolge Ermengarda morente; o siete travolti nella tempesta che si scatena nel cuore dell'Innominato quando Dio si sveglia nel suo petto e non ancora si svela, e lo agita e squassa tra i ricordi pungenti del passato nefando e il sospetto pauroso del futuro terribile; o vedete spezzata la tracotanza di Rodrigo sotto il fulmine della peste che lo schianta; allora la vostra critica non ha luogo. Allora irresistibilmente dovete guardare il mondo con gli occhi del Manzoni, e porger l'animo aperto, di là dalla tragedia della vita, alla voce misteriosa che ci incuora da lungi una speranza e una fede confortatrici.

8. Parlo del Manzoni; ma s'intende che in lui accenno soltanto il tipico rappresentante della poesia italiana della età sua. Leopardi, per nominare solo l'altro grande contemporaneo, non dissomiglia da lui per l'intimità e profondità del suo poetare. In lui forse più letteratura, come in Manzoni forse più ragionamento; ma, dove Leopardi è Leopardi, dove la sua poesia fluisce limpida dalla sorgente, anche Leopardi, al pari di Manzoni, non è paragonabile a nessuno dei poeti italiani precedenti. La stessa intensità di sentire, lo stesso raccoglimento nell'ascoltare e farci ascoltare il battito del proprio cuore, la stessa presenza e immanenza del mondo (cioè della realtà che l'uomo vede e che desta in lui le sue più grandi passioni) nell'animo suo; la stessa fusione, la stessa vita. E d'altra parte, quella stessa serietà religiosa e, pur tra differenze che sono per certi aspetti contrasti, quella stessa fede robusta e invincibile nell'ideale: lo stesso tono etico, lo stesso vibrare dell'anima nel puro aere della umanità universale e dello spirito. Anche per Leopardi si può dire che la poesia abbia il vero per soggetto, l'utile per iscopo, e l'interessante per mezzo.

La poesia di questa età è la lirica della concezione religiosa della vita. Della concezione che doveva diventare voce potente

di un sentimento intensamente vissuto ed espresso in forma che potesse rapidamente apprendersi ai cuori e destare universalmente un bisogno e una forza di idealità.

9. In questa spirituale temperie sorge Mazzini, altra espressione fondamentale del pensiero italiano della vigilia. Mazzini, il cui particolare credo politico si verrà via via infrangendo contro la dura realtà, ma la cui dottrina essenziale rimarrà forza viva e perpetua, una delle forme principali dell'anima italiana del Risorgimento. Dottrina difficile a definirsi, non meno di quella del Manzoni, in formule esatte, ma evidente anch'essa a chi si affiati con lo spirito mazziniano e intenda l'aspirazione e l'intero travaglio incessante che accompagna tutta l'azione di scrittore e di uomo politico di Giuseppe Mazzini. Quella dottrina, che dalla sua anima si comunicò agli spiriti tutti che credettero fermamente nell'unità italiana e la vollero, anche se praticamente, nei mezzi, si trovarono in disaccordo col grande Genovese. Dottrina romantica e manzoniana, ma attiva e storicamente significativa in una forma che, a rigore, è l'antitesi della manzoniana. La quale fu sentimento e poesia; laddove quella del Mazzini fu fede e religione.

Mazzini, in verità, è forse lo spirito più religioso del secolo XIX, per lo meno in Italia: di una religiosità che per ragioni storiche contingenti si distingue in modo netto non solo dal cattolicismo, ma dallo stesso cristianesimo, quantunque profondamente cristiana anch'essa. E per questa religiosità, la sua dottrina, che fu l'energia animatrice del patriottismo italiano, s'impone al di là delle frontiere d'Italia presso tutti i popoli a cui la voce del Mazzini giunga, commovendo gli animi e provocando il consenso.

Il contenuto della fede mazziniana si chiude in poche proposizioni. La realtà è governata da un divino volere, dallo Spirito. Ma lo Spirito s'incarna nell'uomo: non nei singoli individui, bensì nel popolo, nell'umanità. La sua legge si rivela nella coscienza del popolo, e quindi dell'individuo che riesca, com'è suo dovere, a spogliarsi dalle materialistiche limitazioni del suo egoismo e senta la vita come missione, sacrificio di sé, legge che si adempia nella buona volontà, universalità nazionale e umana che si deve

realizzare. Quindi Dio immanente; ma immanente all'uomo che è spirito ed energia realizzatrice dell'ideale. *Dio e popolo*, secondo il celebre binomio della Giovine Italia. L'individuo che nella sua materiale particolarità e nella sua natura mortale si distingua da Dio, non è nulla. Dio solo è. E reale è in noi quell'anima con cui partecipiamo alla vita divina: l'anima immortale.

Questa fede fu il tormento dell'anima mazziniana, attraverso una esistenza inquieta di lotte, di speranze e di delusioni in un perpetuo dramma, onde l'individuo impegnò istante per istante tutto se stesso nell'azione diretta e protesa al raggiungimento del proprio ideale, senza mai tregua né indulgenza alla carne. Questa fu pure la fede che ridestò l'antico popolo italiano, che pareva stanco ed oppresso dalle sue stesse memorie: lo rianimò, gli fece affrontare il rischio e il martirio delle congiure scoperte, delle sollevazioni represse, del carcere, dell'esilio, della morte. E intanto creò e impose alla politica europea un problema italiano, che nell'interesse di tutti richiedeva una soluzione.

10. Questa concezione religiosa, che nel Manzoni aveva avuto il suo poeta, ebbe in Rosmini, e più nel Gioberti, la sua filosofia: la filosofia del concetto spiritualistico della vita, implicito così nell'intuizione poetica manzoniana come nella visione religiosa del Mazzini. Giacché l'estetica romantica è tutta impregnata di spiritualismo, intenta com'è ad affermare l'autonomia, la libertà, ossia l'infinità e l'assoluto valore dell'attività spirituale; e a promuovere quindi la riscossa dello spirito come poesia contro le teorie sensistiche, materialistiche e razionalistiche del secolo XVIII. D'altra parte, la dottrina religiosa del Mazzini è tutta una polemica contro il materialismo che non riconosce nulla più che la realtà bruta o di fatto, la semplice forza, laddove l'apostolato del Genovese s'indirizzava, come si è detto, all'ideale, all'individuo che non è ma deve farsi popolo; e popolo non è se non in quanto ascolta nel suo petto la voce di Dio che lo trae in alto, gli dà sempre un dovere, e gli chiede continuamente un sacrificio. Ma una filosofia sistematica della realtà intesa come spirito non l'aveva né Manzoni né Mazzini. Non c'era nell'eclettismo francese che aveva pur cominciato a battere in breccia il materialismo appellandosi al senso comune degli Scozzesi e alle

tradizioni della filosofia perenne. La rivoluzione avvenuta intanto in Germania, da Kant a Hegel, era combattuta in Italia perché fraintesa o male intesa. Kant, agli occhi della critica francese e italiana, era uno scettico. Hegel, un panteista; che è come dire, nel linguaggio per esempio del Mazzini, un materialista.

Ma ecco Antonio Rosmini mettersi sulla strada aperta nell'Italia meridionale dal Galluppi, e intravvedere attraverso il sistema frainteso di Kant il principio essenziale del moderno idealismo, contenente la critica perentoria del materialismo come di ogni congenere metafisica il principio della attività costruttiva originaria del pensiero. Pubblica nel 1829-30 il celebre *Nuovo saggio sull'origine delle idee*, uno di quei libri che, per dirla con i tedeschi, fanno epoca; e getta le basi della nuova filosofia italiana. La quale per la prima volta diventa un movimento di pensiero nazionale. Nazionale per la sua diffusione e per la vivacità degli interessi spirituali che suscita largamente; nazionale perché congiunta e connessa con le discussioni letterarie, storiche e politiche che si agitano contemporaneamente in italia; nazionale perché, in una forma o in un'altra, professata dai patrioti che aspirano e lavorano alla creazione della nuova Italia; e nazionale altresì per l'intimo rapporto in cui si sforza di mantenersi con la dottrina della Chiesa cattolica, che gl'Italiani hanno bensì sempre riconosciuta ed esaltata come universale, ma, poiché romana e in Italia strettamente legata, come in nessun altro paese, alla vita spirituale e politica della nazione, italiana prima di tutto e nazionale. Rosmini è prete e fondatore di un nuovo ordine religioso. Gioberti, il suo maggior continuatore, scolaro e insieme antagonista, lo scrittore più autorevole che abbia mai avuto la letteratura italiana, voglio dire più letto al tempo suo e più seguito come guida e maestro, ecclesiastico anche lui e polemista religioso, studioso e vagheggiatore di una riforma cattolica: in un primo tempo, propugnatore di un risorgimento politico dell'Italia con a capo il Pontefice.

Rosmini e Gioberti, riscoperto il principio che ho menzionato, dell'idealismo moderno, costruiscono una filosofia, in cui il primo bensì si ferma a metà strada, per sospetto di quel panteismo in cui lo sviluppo della filosofia idealista in Germania pareva anche a lui che fosse sboccato; ma il secondo procede

animosamente; e con mano ferma serra tutto il circolo della vita universale dentro lo spirito umano, centro dell'esistente, a cui il divino Essere mette capo, in cui si manifesta e culmina la sua azione creatrice, e da cui Egli prende le mosse per tornare a se stesso come coscienza di sé o mondo dello spirito: mondo intellettuale e morale (verità e bene). Onde la sua azione creatrice si compie nell'azione concreativa dell'uomo: azione libera, e perciò capace di conoscere e di produrre quella realtà perfetta, che è la realtà dello spirito.

Così l'uomo trova alla radice della sua vita e della sua attività la potenza infinita di Dio, che egli lavora a scoprire, a svelare e far trionfare nella sua sublime idealità. Tutt'uno con Lui, che è la sua forza, il suo sostegno e il suo fine, pur distinto da Lui, a cui tutta la vita, lavorando, meditando, combattendo, gli tocca di sollevarsi. Chi non conosce la famosa formula giobertiana dai due cicli: l'Ente crea l'esistente, e l'esistente ritorna all'Ente? Il ritorno è l'opera dello spirito, la fatica eterna dell'umanità, che si leva dalla materia all'idea, e fa la storia; la creazione è la divina origine e sostanza di questo essere che esiste in noi e palpita nel nostro segreto, in ogni ritmo del nostro pensiero, dotato di così meravigliosa virtù creatrice da plasmare di sé tutto il regno infinito dello spirito.

Il secolo XIX è stato detto il secolo della storia; in Italia questo secolo si chiama Gioberti.

Filosofia religiosa, ottimista, che non consiglia però l'inerzia e l'acquiescenza passiva alla realtà che si trova; anzi anima e sprona ad agire con la certezza che un infinito potere assiste di dentro, e scorgerà ad infallibile mèta. Filosofia positiva, filosofia dell'azione, che infonde la fede e inculca il dovere dell'agire, a cui conferisce il carattere sacro del volere divino. Filosofia in tutto degna di un'età di preparazione a una grande opera. Mai parola umana giunse agli animi più eloquente e suasiva; mai scrittore filosofo suscitò tanti consensi, entusiasmi e ardore di cimenti, come i libri e la viva voce del Gioberti nel '48. Quando questa filosofia trovò per il problema italiano la volontà geniale di Camillo di Cavour, innanzi al popolo si aprì e spianò la via del risorgimento; e nel 1861 fu la nuova nazione, il Regno d'Italia.

11. L'opera nazionale era virtualmente compiuta, e il Cavour d'un tratto sparì. Così improvvisamente, nove anni prima, era sparito il Gioberti, appena compiuta la parte sua.

Ho detto virtualmente compiuta; come, per altro, è compiuta ogni opera umana condannata a cadere nel nulla appena si consideri condotta al suo termine assoluto. L'Italia era virtualmente compiuta, perché aveva in sé il germe di vita per compiersi territorialmente; ma questo compimento era un programma (il quale neanche oggi, dopo la grande guerra, si può dire totalmente attuato). Ma era altresì una virtualità da tradurre in atto la sua stessa esistenza. Giacché dello Stato c'era la forma, ma non c'era il contenuto, e la prima doveva avere la forza di generare il secondo. La nazione italiana s'era composta ad unità di diritto e di potenza sotto una monarchia costituzionale, la cui natura era definita dallo Statuto Albertino del '48. Forma liberale, e quindi ordinamento in cui doveva trovare la sua organizzazione politica la stessa coscienza nazionale, o coscienza dei cittadini; dalla quale lo Stato non si può staccare senza divenire, con tutti i suoi poteri, un'astrazione e una forma vuota, o una menzogna che copre interessi particolari e illegittimi. Lo Stato liberale è qualche cosa di concreto, vivo e reale a patto di essere volontà della nazione; la quale, a sua volta, questa volontà può avere se ha un pensiero, una coscienza, una classe dirigente in grado di educare e interpretare tale coscienza.

L'unità italiana con la creazione dello Stato nazionale indipendente era stato un prodotto di forze ideali, alle quali era rimasta estranea la grande massa del popolo. Il nuovo Stato era una forza nuova, che per conservarsi doveva generare il popolo in cui essa doveva affondare le sue radici.

Il programma quindi della età che ho detto di svolgimento e di compimento, fu il problema della formazione della cultura italiana. A questa età il più pessimista degli Italiani non può negare il merito grandissimo di aver creato una nuova cultura scientifica e letteraria attraverso le università e le scuole medie, quelle riorganizzate e ravvivate, queste istituite quasi tutte *ex novo*; e di avere creato tutta la cultura popolare attraverso le scuole elementari. Intere regioni furono riscattate dall'analfabetismo; e gl'Italiani in ogni ordine di studi si misero in condizione

di partecipare al lavoro internazionale dei popoli europei più civili. Strada né breve né facile, che fu percorsa rapidamente, con lena e vigore giovanile. Chi conosca la storia delle università italiane, dove salirono sulle nuove cattedre autodidatti insigni che il governo del Regno trovò preparati e pronti a fare una scuola, sa con quale ardore, con quale fede nel rinnovamento intellettuale della nazione, con quanta devozione agli ideali del sapere scientifico, si sia lavorato in esse negli ultimi decennii del secolo passato. Pareva si volesse riguadagnare il tempo perduto, impazienti di mettersi al passo con le università straniere di maggior grido, che avevan preceduto le nostre di cinquant'anni nella organizzazione dei metodi d'indagine. E bastarono infatti pochi decennii per far conquistare al popolo italiano una cultura per estensione e per intensità non inferiore a quella di qualsiasi nazione più progredita.

12. Se non che questo lavoro, quanto fu rapido e vasto, tanto impedì al pensiero italiano di mantenersi all'altezza della età precedente. La base della nuova cultura fu il sapere matematico o naturale, in ogni caso astratto e speciale, e perciò meccanicistico e naturalistico; fu filologica: fu ricerca e classificazione di dati e di fatti, in generale indirizzata a una storia che, per avere l'obiettività di ogni scienza propriamente detta, si vuotò di pensiero, d'ogni studio del significato e della ragione dei fatti, dell'anima degli uomini e del loro dramma. Molti documenti vennero in luce; molte società storiche a gara esplorarono archivi e promossero l'investigazione e la critica delle fonti storiche. Scuole fiorenti di letterature antiche e moderne rifecero edizioni di testi, raccolsero e illustrarono documenti, frammenti e monumenti delle forme più umili di poesia popolare o letteraria, indagarono rapporti ed anelli ignorati e magari non sospettati tra opere e concetti disparati e remoti. Grande luce si adunò sulle origini; e la stessa poesia, nei maggiori, alquanto letterariamente si ispirò al nuovo sentire della storia veduta e vagheggiata con commossa fantasia come passato anche grandioso e mirabile ma irrevocabile. Un freddo vento di razionalismo e di critica soffiò sugli entusiasmi e sulla fede che aveva mosso l'età della preparazione. Il patriottismo del Quarantotto, che era stato pure il primo risveglio tumultuoso di

un popolo che pareva dormisse da secoli, e che aveva tratto la gioventù italiana sulle mura di Roma a morire per l'ideale, si cominciò a dire, con un sorriso, quarantottesco. Le demolizioni e le riabilitazioni che capovolgessero certi valori, sui quali si erano fondati i giudizi storici e quindi la coscienza nazionale di un tempo, parvero il *non plus ultra* della nuova scienza. Gli uomini di gusto non ebbero quasi più il coraggio di profferire certe parole, che si dissero grosse, e suonavano infatti, sulle labbra delle presenti generazioni, rettoriche e false. Tra queste parole ce ne furono, come *patria*, *sacrifizio*, *martirio* e simili, di valore solamente etico; ma ce ne furono di più grosse ancora, come *anima*, *spirito*, *Dio.* Giacché la filosofia di questa età succeduta al Risorgimento fu, qual era generalmente la filosofia europea, naturalistica e perciò materialistica, ovvero positivistica e per conseguenza agnostica: negazione o rinvio delle soluzioni che erano state la forza del primo periodo del secolo.

Chi aveva spirito più filosofico e però più coraggio di compromettersi, si disse positivista: imperterrito, sopra tutti, Roberto Ardigò; e chi aveva più dottrina e maggior contatto con gli studi tedeschi allora assai accreditati, ma meno coraggio, si disse neokantiano, di un agnosticismo più raffinato. In sostanza, una dottrina valeva l'altra, e stavano tutti sullo stesso piede. Chi adombrava alle conseguenze di cotali indirizzi, si rifugiava nella vecchia filosofia tradizionale platonizzante, uscendo dal proprio tempo e ripetendo vecchie formule esanimi. Rosmini e Gioberti vennero dimenticati. Nella nostra gioventù i grossi volumi dell'una o dell'altra edizione delle loro opere complete, si trovavano allineati sui muricciuoli e si compravano per pochi soldi. La scuola dello Stato e lo stesso Stato si laicizzavano; e per laicità s'intendeva non una propria soluzione, libera da ogni confessione, dei problemi della vita spirituale, di cui tutte le confessioni religiose si preoccupano, ma l'astensione: cioè, il vuoto. La scuola a poco a poco era costretta quindi a prescindere da ogni problema umano e morale in cui l'uomo si impegni con la sua fede, e ridotta a forme estrinseche, strumentali, materiali. Lo Stato, forma vivente della nazione, privato d'ogni suo contenuto che non consistesse nell'ufficio meramente negativo dell'ordine pubblico. Sottratto alla coscienza del suo valore eti-

co e della sua conseguente missione, abbandonava l'individuo a se stesso. Concezione, che si disse democratica, e si doveva dir radicale; che s'attaccò al socialismo, quando, con lo sviluppo della grande industria e la formazione delle classi lavoratrici, ci fu un socialismo anche in Italia orientato secondo la dottrina materialistica di Marx. Il quale socialismo, anziché fomentare e svolgere le tendenze morali della solidarietà che ogni concezione socialista parrebbe destinata ad eccitare, battendo sul diritto senza dovere del lavoratore e sul concetto della egoistica lotta di classe, accentuò l'individualismo, contro di cui aveva combattuto tutta la vita Giuseppe Mazzini.

13. Questo, in breve, il carattere del pensiero italiano dalla proclamazione del Regno al tramonto del secolo. Quadro fosco, certamente. Eppure l'animo dello storico che lo esamini attentamente non si ritrae sconfortato. Non tutto male in questa storia degli ultimi decenni dell'Ottocento. Anzi, quella fu pure una scuola a cui gl'Italiani poterono imparare tante cose, che ignoravano e che bisognava apprendessero. Fu pur benefico quel realismo, quel positivismo, quella prosa. Giovò agl'Italiani che dovevano sviluppare le loro energie economiche; giovò quando si doveva, magari impetuosamente, magari violentemente, elevare la coscienza delle classi lavoratrici, e conveniva pur riporre l'ideale e ogni pensiero che distraesse dal concreto quotidiano e dal pratico, non che dai fatti storici e dai fenomeni naturali, in mezzo ai quali gli uomini devon pur vivere, costruendo punto per punto la propria esperienza e la propria mentalità, aperta e circospetta, munita di conoscenze e potente. Lo stesso positivismo dei filosofi, che di quella prosa fu la quintessenza, riuscì pure provvidenziale. Fu una raffica che spazzò la muffa dai cervelli, cioè a dire quella vecchia metafisica a cui la sopravvissuta scolastica e l'inveterato intellettualismo delle fraterie e delle accademie, avevano ben presto abbassato la vigorosa e vitale speculazione di Rosmini e di Gioberti.

14. Il nuovo idealismo che doveva succedere, e che quella speculazione della prima metà del secolo aveva laboriosamente prenunziato, doveva essere giustificazione e valutazione della

esperienza, della storia, del lavoro dell'uomo, che faticosamente si sviluppa e si forma nell'attualità del suo pensiero. E a questo idealismo antimetafisico il positivismo preparò la via. Oggi noi possiamo rendere questa giustizia ai nostri avversari di ieri; oggi che Rosmini e Gioberti sono risorti, e interpretati, e fatti valere nello spirito stesso del Manzoni e del Mazzini; ma ricollegati a una tradizione che i romantici della età della preparazione appena ricordavano o cominciavano appena a studiare: Bruno, Campanella, Vico. Così quella filosofia che si credette gl'Italiani dovessero prendere a prestito da altri, approfondita nei suoi principii, liberata dalle sue scorie, rianimata dalla sua originale ispirazione, è risultata lo svolgimento necessario della più genuina filosofia italiana, l'espressione sempre più adeguata del nostro genio speculativo.

Nella seconda metà del secolo XIX due pensatori di polso tennero accesa la fiaccola onde fu possibile che non si smarrisse del tutto la via e che sulla fine del secolo, quando questo periodo spirituale di crescenza che abbiamo accennato, era sul chiudersi, si riannodasse la tradizione del Risorgimento e del Romanticismo: Francesco De Sanctis e Bertrando Spaventa. I coetanei li avevano ammirati, ma non li avevano compresi. L'uno profondamente manzoniano nel modo di concepire la poesia, l'arte e l'uomo, malgrado certe apparenze derivanti dal diverso atteggiamento religioso del suo spirito; l'altro, profondamente giobertiano. De Sanctis e Spaventa scrissero l'uno la storia della letteratura e l'altro quella della filosofia italiana in un modo che, dopo di loro, quando i problemi sono stati ripresi o siano ripresi col loro stesso spirito, gl'Italiani hanno ritrovato o ritroveranno nelle loro opere la propria tradizione; quello che essi furono e quello che non furono, quello che vollero o dovevan volere, e quello che impedì la loro volontà: l'ostacolo che devono pur vincere, e che vinceranno.

Oggi, dopo la guerra, e durante la guerra, l'Italia si è ritrovata idealista come cento anni fa. Gl'Italiani sentono da capo di essere al principio di una nuova storia; e mirano con fede mazziniana al loro ideale, a quello che fu l'ideale del secolo innanzi: la creazione della loro Patria. E aspettano il nuovo Manzoni, che dia alla loro fede l'ala veloce della poesia.

*La filosofia italiana contemporanea**

1. Il ciclo della filosofia italiana contemporanea s'è aperto col principio di questo secolo, anzi negli ultimi anni del precedente; e non si è ancora conchiuso, quantunque i giovani amino parlare di superamento e di crisi dell'idealismo che avrebbe fatto il suo tempo e non risponderebbe più del tutto ai bisogni della coscienza italiana. La verità è che, se ci sono opposizioni e negazioni, se si denunziano difficoltà e insoddisfazioni, se qua e là si accenna a vaghi presentimenti o intuizioni di nuove esigenze, idee nuove che prevalgano sulle antiche, nuovi sistemi che offrano una soluzione diversa dei problemi posti in Italia dall'idealismo non ce ne sono. Frequenti le critiche, nessuna costruzione o ricostruzione. Non pochi i tentativi di restaurazione di sistemi già storicamente sorpassati o di adesione a concezioni esotiche che pare meglio corrispondano a taluni bisogni spirituali che l'idealismo lascerebbe insoddisfatti; ma i morti non risorgono, e le piante esotiche non attecchiscono. E la stessa polemica insistente contro l'idealismo dimostra che esso ancora domina le menti o le assedia. E già una filosofia è più viva quando si combatte che quando si accetta quasi passivamente come una moda. Giacché nei primi due decenni del secolo presente l'idealismo, con l'impeto delle critiche onde fece giustizia delle filosofie fin allora imperanti – positivismo e metafisica platonizzante –, con la chiarezza e con l'evidenza del suo argomentare, con le tesi che propugnava e che parvero talora rivelazioni, con l'influsso esercitato sulla cultura letteraria, storica, sociale e politica, a cui diede universalmente un nuovo orientamento e un nuovo tono, quale in Italia non c'era più stato dagli anni creativi del risorgimento nazionale, l'idealismo, dico, si diffuse, soprattutto tra i giovani ed ebbe voga come una filosofia di moda. Poca reazione critica, scarso controllo, molto entusiasmo. Lo scrittore idealista

---

* Scritto nel novembre 1940, già pubblicato in tedesco, col titolo *Die zeitgenössische italienische Philosophie*, in «Kölnische Zeitung», 9 marzo 1941 e anche in *La filosofia italiana contemporanea: due scritti*, Firenze, Sansoni, 1941, pp. 7-19 (*n.d.c.*). Confluito in G. Gentile, *Frammenti di filosofia - La filosofia italiana contemporanea*, cit., pp. 80-87.

più celebre e più fecondo, Benedetto Croce, col suo inesauribile brio, ricco di facezie, di aneddoti, di sali e di punture, con l'eleganza e l'arguzia della forma, con le sue critiche estese a tutte le produzioni della scienza e della cultura italiana, con l'agilità della sua dialettica, con la perspicuità cristallina del suo ragionare fu uno degli scrittori più letti e più gustati; lo scrittore più autorevole per la vasta e solida erudizione e la portentosa memoria con cui dominava questa erudizione e se ne serviva. E il carattere del suo filosofare, descrittivo più che costruttivo, storico più che metafisico, affiatato con la letteratura e con la cultura e l'esperienza dell'uomo medio anzi che con gli astrusi problemi in cui si tormenta ogni filosofo di scuola educato alla tradizione che sequestra via via il pensiero dal mondo ordinario e comune di pensare per chiuderlo ne' problemi professionali della filosofia; un filosofare, insomma, più all'inglese che alla tedesca; era fatto per favorire la fortuna de' suoi scritti nel pubblico.

Ora invece è il tempo della critica. Segno che il seme gettato nelle menti comincia a germogliare. E gli autori dell'idealismo han ragione perciò di compiacersene come della prova più sicura della vitalità delle proprie idee, ora più vive di prima poiché turbano, tormentano, stimolano, fanno pensare proprio esse più di prima.

2. Questa filosofia che si dice «idealismo» è stata sviluppata principalmente da Benedetto Croce e dallo scrivente. È stata fiancheggiata dalle dottrine di insigni pensatori come Bernardino Varisco, Piero Martinetti e Pantaleo Carabellese che, muovendo da altre ispirazioni in uno sforzo costante di *concordia discors*, han collaborato alla formazione della coscienza della spiritualità del reale; osteggiata con grande abbondanza di vane manifestazioni e con ogni più consumata arte di pratica opposizione dalla più faziosa e tradizionalista classe dei cattolici ligi al neotomismo, promosso e raccomandato sempre dalla Chiesa e presso che imposto alla coscienza degli Italiani con le note armi della sua disciplina tenace; combattuta con piccole scaramucce e piccoli colpi di mano da una pervicace quantunque non folta schiera di filosofi tentennanti fra i pregiudizi empiristici del positivismo sopravvissuto nel fondo oscuro delle menti e le più venerande idealità della metafisica conformista intorno a Dio, alla

libertà e alla immortalità dell'anima; guardata con sospetto dalle filosofie dei non filosofi intenti a riecheggiare motivi modernissimi delle dottrine di altri paesi venute via via in fama; cincischiata da molteplici gruppi di giovani impazienti di averne una propria di filosofia, connessa magari a quella insegnata dai maestri, e cioè nata e maturata quand'essi non eran nati, ma rispondente a richieste nuove dello spirito, rifatta, ridotta riplasmata, portata a maggiore profondità o maggiore altezza. Intorno ai due autori dell'idealismo, molti i nomi, che qui si potrebbero ricordare; e si tralasciano per timore che non accada di rammentare tutti quelli che per l'importanza de' loro scritti meriterebbero di essere menzionati. A mettere insieme le indicazioni dei libri, delle memorie e degli articoli di riviste e giornali, in cui si è scritto in questo ultimo ventennio in Italia pro o contro l'idealismo, si compilerebbe una bibliografia di gran mole: attraverso la quale si spiegherebbe un vasto campo di studi e discussioni, in cui c'è molto, moltissimo degno di considerazione: molte idee, molte osservazioni che dimostrano acume e vigore speculativo; critiche, avvertimenti che sarà sempre bene tener presenti; ma nulla che possa alla lontana scambiarsi, come qualche volta si sentenzia alla leggiera da incompetenti, con un atto di morte dell'idealismo italiano del nostro tempo. Al quale pertanto conviene pure che gli stranieri rivolgano la loro attenzione quando vogliono farsi un concetto della presente filosofia italiana.

3. Questo idealismo sorse dalla netta e vivace consapevolezza degli errori più grossolani del positivismo imperante in Italia negli ultimi decenni del secolo XIX e dal ritorno a pensatori che nella seconda metà di quel secolo avevan dato esempio di alto filosofare in armonia con le dottrine più mature del pensiero moderno europeo, specialmente tedesco, e con le tradizioni profonde dello stesso pensiero italiano: Bertrando Spaventa e Francesco De Sanctis; due scrittori di differentissimo temperamento, ma potenti ambedue nel ripensamento dell'idealismo tedesco del grande periodo romantico e insieme nello scavare profondamente nell'intimo del pensiero più originale della tradizione nazionale. Due maestri, che eran rimasti a breve andare sopraffatti dal positivismo dilagato dopo la loro morte in Italia come

forma di pensare più consona all'intenso travaglio scientifico, a cui gli studi della risorta Italia nelle università e nelle private ricerche attesero con ardore per mettersi al passo, nella scienza propriamente detta e nella esplorazione delle fonti documentarie della storia, con la più elevata cultura europea. I giovani idealisti, leggendo De Sanctis e Spaventa, sentirono il vuoto di quegli studi rivolti all'esterno, ciechi alla vita interiore dello spirito, che tuttavia è presente anche nell'osservazione esterna; e di questa vita interiore scorsero ben presto l'azione in qualunque mondo, naturale od umano, di cui l'uomo parli, almeno pel fatto stesso che ne parla e se ne interessa foggiandoselo in mente a suo modo. Lo spirito, non come sostanza da scrutare nella sua essenza misteriosa, ma come attività che si manifesta alla luce della coscienza e dà luogo all'infinita ricchezza dei prodotti storici, di cui l'uomo vive; ecco il nuovo mondo da rimettere in luce e da rivendicare co' suoi valori, nella sua immanente libertà. Quella libertà di cui tutte le scienze antropologiche morali e storiche avevan dubitato o che avevano disperatamente negata, costrette dalla logica del meccanismo con cui l'uomo sarà portato sempre a spiegarsi il mondo esterno, materia della sua esperienza. Quella libertà che non riusciva più a salvarsi se non come un semplice articolo di fede inconciliabile col metodo del pensare scientifico; quella libertà, ecco, risorgeva e si dimostrava come la condizione dello stesso pensare scientifico, nonché di ogni altra forma della vita spirituale: arte, morale, filosofia. Giacché fu subito chiaro che come non è concepibile valore estetico o etico o filosofico senza libertà, così neppure è dato concepire stretto pensare scientifico, anche materialisticamente orientato, senza presupporre il valore logico del pensiero, e però sempre la libertà del pensiero.

4. Fu una battaglia allegra agli equivoci, agli spropositi, ai dommatismi ingenui, alle formule vuote e pretenziose dei pontefici di quella filosofia acritica e rozza che aveva imperversato a lungo, guastando gli animi e storcendo i cervelli. Il pubblico rise. Il positivismo fu vinto; e i ritardatari si affrettarono a rettificare le loro posizioni, ad aggiungere qualche nastro alla propria bandiera, a gettare molta acqua nel proprio vino positivistico. Il

Croce, educatosi alla scuola del De Sanctis e cultore nei più giovani anni di studi letterari, scrisse l'*Estetica* (1902) che, tradotta in molte lingue, fece epoca, rivendicando l'autonomia dell'arte, e deducendone molteplici corollari per la critica e la storia di essa, ravvivando ed allargando l'estetica romantica a linguistica generale, conducendo la più strenua lotta che sia stata mai combattuta contro la rettorica tradizionale. Libro rivoluzionario di schietta e semplice ispirazione, che diventò presto vangelo delle giovani generazioni. Scolaro del Labriola (marxista e dotto ed efficace espositore del materialismo storico) entrò nelle discussioni intorno al marxismo; e sfatò da una parte la filosofica concezione materialistica della storia e criticò a fondo, dall'altra, il nucleo di quell'economia che pretendeva profetare come effetto di una legge interna all'economia capitalistica la fine del capitalismo stesso. Elaborò il concetto dell'operare economico, e altamente valutò la forza di esso, nella sua schietta natura di agire amorale, nella storia giuridica e politica delle nazioni. Scrisse una *Logica*, che fu una liquidazione del valore conoscitivo delle scienze naturali e una rivendicazione del filosofare puro, che mira al concetto, che non può essere se non dello spirito. Lo spirito perciò non solo realtà di cui si venga in possesso filosofando; ma unica realtà. La realtà che si attua storicamente; e di cui la filosofia ci svela la costante natura, ma la cui concretezza ci è data dalla storia. Continua creazione, ma dell'uomo che è inserito nella storia, attore libero sulla base di una situazione, che è il primo momento di ogni sintesi creativa. Quindi lo spirito è la realtà in quanto realtà storica; e la cima del sapere è nella storiografia. La quale è conoscenza e azione insieme, perché pensare la storia è il più alto grado del farla. Immanentismo assoluto, assoluto storicismo. Disciplina del pensare concreto, austero, religioso, assolutamente libero. La filosofia, come teoria di questa storia temporale ed eterna, metodologia.

Filosofia altamente educativa ed edificante, come ogni dottrina che, atea da un aspetto e religiosa dall'altro, impone allo stesso uomo la responsabilità del divino operare. E via via che cogli anni il Croce è venuto raffermando la coerenza del suo pensiero e approfondendo il motivo del suo idealistico storicismo, egli s'è sforzato di adeguare la sua vita a questo austero

ideale di pensiero che celebra nel suo intimo la libera creazione del mondo. Quantunque egli troppo indulga anche negli ultimi anni alla polemica privata e alla persecuzione inquisitoriale degli erranti o dissenzienti, troppo spesso calando dagli alti pensieri della Storia alle gelosie, ai dispetti, alle miserie dei contrasti transitori e insignificanti, che sono il cibo quotidiano degli spiriti frivoli e irreligiosi.

Egli è che, per quanto abbia procurato di andare innanzi su questa via in cui s'identificano vita e filosofia, agire e pensare, storia come teoria e storia come azione, egli non è mai riuscito a liberarsi da certa tendenza intellettualistica della sua gioventù, quando alla scuola dello stesso Labriola, che fu herbartiano prima di diventare marxista, apprese il primo gusto della filosofia come arte di elaborare (*bearbeiten*) concetti. I suoi libri principali (*Estetica*, *Logica*, *Filosofia della pratica*) si sono proposti sempre la definizione dei concetti (bello, vero, utile, buono). Depurati questi concetti da ogni indebita commistione empirica, ridottili così a lame affilate per tagliare e ritagliare in un'analisi senza fine il vivente corpo della realtà, ecco l'interesse essenziale del filosofo: *intelligere.* Da questo modo di vedere il Croce non si è saputo mai liberare. È stato il limite del suo pensiero.

5. Suo collaboratore per molti anni e partecipe della maggior parte de' suoi interessi spirituali fu lo scrivente, dal quale il Croce sentì di doversi allontanare a mano a mano che questi, proveniente dalla scuola di un discepolo dello Spaventa, e più affiatato negli anni della sua prima formazione con la filosofia classica italiana e tedesca, venne svolgendo le sue personali intuizioni. Le quali si appuntarono fin dal principio sulle forme a priori kantiane della esperienza, come leggi del pensare costitutivo del nostro mondo e quindi sull'Io trascendentale che è alla radice di ogni pensare. Procedendo con rigore di metodo da questo principio (ritrovato come esplicito nel grande filosofo italiano G.B. Vico, e implicito nei maggiori pensatori italiani più recenti come Rosmini, Gioberti e Spaventa), egli, col suo idealismo attuale o «attualismo», raggiunse il concetto della realtà come attuazione dell'Io, poiché l'oggetto fuori del soggetto che lo pensi attualmente è una semplice astrazione. Quindi l'idealità d'ogni reale

che si dispiega sì nel tempo e sì nello spazio come molteplicità (reale tutta, ma in quanto legata sempre da rapporti vitali con l'Io, dov'è la sua concretezza); una molteplicità che è raccolta nell'unità immoltiplicabile e perciò eterna ed infinita dell'Io. Il quale perciò è tutto. È storia, ma storia che si risolve nell'atto eterno del pensiero che l'attua pensandola. Immanentismo, ma d'una religiosità che, senza negare la particolarità dell'individuo per sommergere questo in Dio panteisticamente o misticamente concepito, la risolve nel ritmo eterno del divino.

Questa filosofia, condannata dalla Chiesa cattolica come pericolosa, presume d'interpretare lo spirito d'ogni religione e in particolare del Cristianesimo, come religione dell'unità di Dio e dell'uomo, come religione dello spirito e dell'amore. Ma ha voluto e vuol essere una filosofia della vita come lotta e conquista faticosa della libertà. Contro ogni dogmatismo rivendica l'esperienza come unica sorgente della verità nel suo storico svolgimento. Nemica d'ogni immediata trascendenza come limite presupposto all'attività dello spirito, quest'attività concepisce come concezione eterna di limiti e passaggio dal proprio essere immediato a una realtà che lo trascende.

È certamente anch'essa una filosofia che presenta difficoltà. Essa però non solo non s'illude di non presentarne; ma è contenta che così sia; convinta che, se avesse risoluti tutti i problemi, non sarebbe vita ma morte; lieta insomma che la giornata non sia finita.

5.

GUERRA E VITTORIA

La guerra, adunque, è il nostro atto assoluto, il nostro dovere. Il nostro supremo, e, in questo senso, il nostro unico interesse. Essa ci stringe tutti con la sua sanguigna catena in un'ora di spasimo e di aspettazione, che può assomigliarsi al travaglio di un parto. E poiché è il nostro dovere comune, questa è l'ora in cui i sacrifizi non si contano, e non contano. Questa è l'ora dell'eroismo. Sospirare oggi la pace per orrore degli eccidi e delle ruine che il flagello della guerra va seminando spietatamente, è viltà d'animo. Inneggiare alla guerra per l'ammirazione che desta sempre lo spettacolo d'ogni forza straordinaria che si pompeggi de' suoi effetti, è cinismo ignobile d'esteta grossolano. La guerra è santa finché è necessaria: com'è santa, quasi la stessa volontà di Dio, ogni azione che sia uno stretto dovere. Iustum bellum quibus necessarium*, disse già lo storico di Roma;* pia arma quibus nisi in armis nulla spes relinquitur.

E fin a quando sarà necessaria? Non può esserci detto né dagli orrori della guerra, né dalla sua terribile bellezza, ma dalla volontà dei popoli che la faranno. Questa volontà potrà certamente sbagliare; ma sbagliare si deve, se solo sbagliando si può imparare, e solo attraverso il dolore l'anima umana si purifica e ascende ai suoi destini. Giacché il vero errore è uno solo: quello per cui si crede che, pur che si volesse, si potrebbe non errare. E invece la buona volontà liberatrice non può nascere se non dalle dure conseguenze degli errori. Cristo suppone Adamo.

(G. GENTILE, *La filosofia della guerra*, 1914)

*Disciplina nazionale**

A tutte le ragioni di disagio avvertite oggi in Italia non dipendenti certo dalla nostra volontà se ne aggiunge una, che è la più grave, perché essa fa sentire tutte le altre, o, almeno, senza di

---

* G. GENTILE, *Disciplina nazionale*, 1° gennaio 1915. Poi pubblicato in ID., *Guerra e fede*, "Opere complete" - vol. XLIII, Firenze, Le Lettere, 1989, pp. 22-26.

essa tutte le altre ci angustierebbero meno: ed è riposta tutta in noi. Giacché se la guerra non è stata voluta da noi, e noi intanto ne subiamo da cinque mesi le dolorose conseguenze economiche e da cinque mesi ci travagliamo nelle difficoltà della nostra situazione internazionale e nel calcolo degli effetti che potrà avere per noi il prolungarsi e il complicarsi del conflitto, bisognerebbe pur riconoscere che la prima radice della sorte che ci attende, e per la risoluzione dei problemi che già pesano sull'economia nazionale e per la posizione stessa di quelli che sorgeranno via via anche per noi dall'andamento della guerra, è nella nostra forza militare, e nella nostra forza morale.

Ma la forza militare non si prepara né si attua senza forza di volere; e perciò la base di tutto è nel volere. Il quale in una nazione non è ardore di propositi, e tanto meno violenza di parola o d'azione; e non è né pure semplice costanza di carattere e nettezza d'idee professate da individui o partiti; i quali sono per una nazione, nel contrasto delle idee e delle tendenze, quello che sono i desideri e le velleità vane nell'individuo. Il volere in questione è l'attività rigorosamente soggetta a una legge: il carattere saldo, che subordina la vita a uno scopo; e di tutti gli scopi via via perseguiti fa scala a una mira suprema. Il volere individuale è vita spirituale perfettamente fusa e unificata.

Una nazione senza coscienza determinata, senza una personalità formata non è nazione: e tanto più la nazione si realizza, quanto più acquista di vigore e più si arricchisce di tradizioni e di aspirazioni la sua personalità. La quale, si badi, non è una personalità diversa da quella dei cittadini: ma è la stessa coscienza d'ogni cittadino, che attua nel suo volere la volontà della nazione. E se tutti i cittadini fossero d'un volere, la comunità loro sarebbe una perfetta individualità spirituale in atto; come, quanto maggiore tra essi è la discordia, tanto più la nazione è lontana dall'essere una realtà, cioè uno Stato. Il quale non è altro che la reale dimostrazione, con le sue leggi e con la sua forza effettiva, della individualità di una nazione.

Anche la nazione dunque ha una volontà, se ha un'anima sola: se si raccoglie tutta in se medesima, stringendosi intorno a un solo interesse, a un solo ideale, assoggettandosi tutta a una legge, sen-

za esitanze e senza dubbiezze. Non già che questa legge sia da ritenere intangibile come fosse scesa dal cielo: sacra, superiore a ogni discussione, da riconoscersi a occhi chiusi, senza possibilità quindi di mutazione e di svolgimento. Una legge così non può essere una legge per lo spirito; ché anche i dommi, come osservano i moderni scrittori religiosi, non possono essere accettati senza essere intesi; e intesi nelle loro parole, che destano nell'animo di ogni individuo risonanze speciali, e trovano un significato integrale nella personale psicologia di ciascuno, che perciò a modo proprio rifà a volta a volta ogni domma che accetta.

La legge, l'indirizzo politico di uno Stato è, come tutto ciò che ha valore per l'uomo, in una evoluzione continua; resa possibile, a sua volta, dal contrasto delle tendenze e dei concetti, e quindi dalla lotta dei partiti. Ma uno Stato c'è, e una qualunque legge, in cui la forza dello Stato si esplica, ha vigore, in quanto il conflitto dei partiti si riconcilia perennemente nella volontà comune, unica, in cui si attua l'individualità nazionale.

Anche nel singolo la volontà è un processo in cui si risolvono a grado a grado forze diverse ed opposte; ma, come non c'è volontà e reale individualità nell'uomo singolo nel cui animo ogni conflitto di motivi rimanga irrisoluto, così non c'è Stato né realtà nazionale dove i partiti non si sottomettano lealmente alla legge, ancorché non conforme alle loro aspirazioni: a quella legge che in fatto è riuscita a risolvere e comporre gl'interni contrasti delle forze sociali che concorrono nella vita dello Stato.

C'è il momento, insomma, del conflitto, e c'è quello della soluzione e dell'equilibrio. Ora, il grave momento, che l'Italia oggi, insieme con le altre potenze europee attraversa, non è quello del conflitto. Ogni volta che per cause interne od esterne sia in rischio un supremo interesse nazionale; ogni volta che lo Stato sia per mettere alla prova la solidità e resistenza della sua organizzazione, ogni cittadino di fronte a quello Stato, al quale ei si trova ad appartenere, deve sentirsi di essere con esso in quella medesima relazione da cui è sempre legato ad ogni singola legge del suo paese: *dura lex*, *sed lex*: quale che sia. E per la fortuna d'Italia, a giudizio dei più, provato già e riprovato in non poche situazioni difficili, il nostro paese oggi è affidato a una legge, voglio dire a un Governo, nel quale può aver piena

fiducia. E come non c'è da protestare, tergiversare e discutere all'atto di eseguire o adempiere una legge; così dovrebbero tutti sentire che non è questo il momento di esibire le proprie individuali opinioni, e siano pure le più salde e le più promettenti, quasi si trattasse tuttavia *de iure condendo.* Questa è l'ora del sacrifizio dell'individuo alla patria, per tutto ciò che essa richiede dei nostri averi e delle nostre persone, delle nostre idee più care e delle stesse nostre aspirazioni più profonde.

Questo è il momento, come dissi altra volta, del silenzio. Il che non vuol dire, come qualche critico ha mostrato d'intendere, che si debba star tutti muti come pesci; ma che tutti dobbiamo reprimere questa insana e puerile voglia, alla quale tanti non credono mai di aver dato sfogo abbastanza, di stare a discutere nei giornali e con ogni altro mezzo di pubblicità, che cosa spetti ora all'Italia di fare, o che cosa convenisse già o sia per convenire in un futuro più o meno prossimo, affinché la guerra termini col minor pregiudizio nostro o col nostro maggiore vantaggio. E taccio della francofilia e della germanofilia che pur dilaga dal principio di questa guerra nella nostra stampa, e che ricorda, ahimè!, l'ignominia italiana dei poetastri parteggianti per Federico il Grande o per Maria Teresa durante la guerra dei sette anni: come se l'Italia del 1914 fosse ancora quella di centocinquant'anni fa! L'Italia ormai è l'Italia, ha una coscienza sua, e una sua missione nel mondo. E non può guardare né a destra né a sinistra per conoscere la propria via e avere una degna ispirazione alla propria condotta. I giudizi che possiamo e dobbiamo fare dell'uno e dell'altro belligerante non possono da soli esser base alle risoluzioni che ci conviene di prendere ed è pessimo patriota e cittadino incosciente chi parteggia, anche per semplice esercizio rettorico, contro l'uno o l'altro gruppo delle potenze in guerra.

Parlo piuttosto di quei più dignitosi e prudenti italiani, che, ispirandosi unicamente all'interesse italiano, stanno a dibattere di continuo qual partito sia da caldeggiare; e polemizzano, e criticano, e rimpiangono o deplorano, e non si sanno dar pace, quasi che senza i loro moniti non ci fosse da sperare per l'Italia via di scampo e lume di giudizio; senza avvedersi che tutti i mi-

rabili accorgimenti, che si vengono esponendo, son poi sempre quelli, e che tutti gli argomenti pro e contro le diverse soluzioni sono ormai piuttosto triti e alla portata di tutti. A tutti costoro, che con le loro querimonie, i loro allarmi e le loro controversie, tanto facili e tanto comode, non riescono se non a diffondere nel paese un'aura malefica e perversa di scetticismo, è da rivolgere la calda preghiera che vogliano rimandare a guerra finita la pubblicazione dei loro consigli; che, se saranno postumi, e perciò inutili alla patria, non saranno né pure nocivi; e potran servire tuttavia a documentare l'acume politico e la chiaroveggenza dei rispettivi autori, se essi vorranno fin da ora farne deposito presso pubblici notai. Oggi come oggi non c'è da far altro che il proprio dovere civile, lasciando che *provideant consules ne quid respublica detrimenti capiat.* Mettersi nelle loro mani come l'arma più docile che essi possano adoprare quale forza della patria: cementare con disciplina ferrea quella compattezza spirituale della nazione, in cui consiste ogni energia veramente efficace e potente. Tutto il resto è vanità egoistica, che si ammanta di pubblico zelo; è miseria di persona che non sa mettere la patria al di sopra di sé. Sopra tutto, è segno di meschino animo e di corto cervello.

In un proposito siamo tutti concordi: che l'Italia, con le armi della guerra o della pace, si faccia valere oggi nel mondo. La storia, in questa terribile giornata, le ha assegnato una parte assai difficile e delicata, della quale ognuno di noi deve aver sentito la grande responsabilità ricevendo da ogni nazione belligerante appelli e manifesti, che sono autodifesa innanzi a quel tribunale del mondo, che è la storia; e tutti perciò dobbiamo aver sentito che in noi, e in ciascuno di noi per la sua parte, era ed è il diritto della sentenza. Sentenza, che non è, per sua natura, un giudizio da consegnare nei libri, ma un diritto da far valere e realizzare, per noi e per tutti, in quanto dipende da noi. Tutti siamo concordi nel volere certamente con tutto l'animo che l'Italia questo diritto abbia la forza di proclamarlo. Ma questa forza richiede la disciplina di tutto il popolo, in cui ogni cittadino è già soldato, il quale non ha una volontà sua, che non sia quella di chi lo guida alla battaglia. Muto il soldato anche nell'inno che gli si sprigiona dal cuore correndo alla vittoria, anche nel coro patriottico che lo

rianima nella marcia faticosa: muto nel silenzio che è il simbolo dell'animo risoluto perché ha già la sua legge e si riversa nell'energia dell'azione.

Questo silenzio, questa disciplina, di cui in questi ultimi mesi altri popoli ci han dato prove mirabili, auguro oggi agl'italiani per l'anno che comincia, e speriamo sia per segnare un'era di un più alto diritto per l'Europa e per l'umanità.

*L'epilogo**

Il 3 novembre 1918 è l'ultima data della storia del Risorgimento italiano. Cominciato sul cadere del secolo XVIII, nel fermento liberale e nazionale suscitato dalla grande Rivoluzione, il nostro Risorgimento, dopo sessant'anni di agitazioni, di prove e di martirii, conquistato col sangue il diritto a valere nella storia d'Europa, iniziò nel '59 la sua grande opera, fondando il Regno conciliatore di tutte le aspirazioni nazionali, innovatrici e conservatrici, repubblicane e monarchiche. E quest'opera, attraverso difficoltà interne ed esterne, che non repressero mai l'anima italiana anelante al suo totale riscatto, proseguì attraverso il movimento generale della politica europea, per tutto il sessantennio seguente, oggi finito.

Quando nel 1870, congiunta Roma all'Italia, questa ebbe sciolto il suo massimo voto, poté parere che la sua formazione fosse stata ormai condotta a termine. E la necessità del posto che all'Italia, dopo le prime inevitabili incertezze, convenne occupare nel sistema delle maggiori potenze d'Europa, tra cui doveva vivere, e prender vigore, e risolvere il formidabile problema del suo assetto amministrativo e quello, anche più grave e minaccioso, della sua finanza, e mettere, intanto, radici nella coscienza del suo popolo e di tutti i popoli come formazione stabile e definitiva, impose, infatti, una lunga vigilia dolorosa; durante la quale parve talora spenta la fiamma della passione,

---

* G. Gentile, *L'epilogo*, 11 novembre 1918, pubblicato in Id., *Dopo la Vittoria*, "Opere complete" - vol. XLIV, Firenze, Le Lettere, 1989, pp. 19-22.

che aveva suscitato l'incendio del nostro Risorgimento. Ma la fiamma covava; e né obblighi di alleanze, né calcoli di prudenza valsero mai ad impedire ch'essa guizzasse vivamente ogni volta che altri tentasse di soffocarla per sempre.

Trento e Trieste, per le generazioni italiane di dopo il '70, furono la più ardente passione politica; una passione, che conservava intatto, tra i più recenti interessi della vita pubblica, più sociali che politici e più economici che ideali, il carattere primitivo del nostro Risorgimento, essenzialmente ideale e morale.

Trento e Trieste erano nell'anima degli italiani quella stessa Italia, che era stata cercata sui campi di Magenta, di San Martino e Solferino, a Marsala e a Mentana: l'Italia degl'italiani; non lo strumento di una maggiore potenza politica ed economica, ma la Patria, lungamente vagheggiata, sentita ed amata nei secoli, e ormai viva nei cuori, già capace e bramosa di sorgere nel consesso degli uomini liberi come persona, consapevole del proprio diritto e della propria grandezza morale, del suo memorando passato e dell'immancabile suo avvenire; l'Italia, che cessava di essere semplicemente splendida genialità di fantasia e diventava possanza di volere.

Questa Italia, che si riscote e ritrova se stessa al tempo napoleonico, e sente tutto il valore della sua idea; e comincia a raccogliersi, subito dopo il trattato di Vienna, nelle Vendite carbonaresche e poscia nei segreti cenacoli della Giovine Italia per fare della propria idea una forza realmente operante e vittoriosa; questa Italia nuova, che dall'Alpi a' suoi mari incontra per tutto lo stesso volto nemico, che si chiama Austria, e contro l'Austria scende in campo con l'audacia ineluttabile di tutte le idee, da Silvio Pellico a Cesare Battisti, ha stretti e fusi gli animi più diversi in una fede inestinguibile verso una Patria attesa dalla volontà dei suoi figli.

E la Patria è sorta dalla volontà dei suoi figli. La quale, arrestata a Villafranca e a Nikolsburg, non è infranta, né posa; ma perdura nel suo sforzo finché l'ultima grande guerra europea spezza i vincoli che così a lungo la costrinsero all'inazione, e le apre di nuovo il campo alla lotta e alla prova suprema. E sfida pericoli mortali, e combatte sicura della vittoria finale; non cede a sacrifizi né a sventure, sdegna debolezze o lusinghe, e persiste

indomita in campo finché il secolare nemico non è prostrato dalla forza delle sue armi.

Questa Patria, dopo la battaglia di Vittorio Veneto, non è più il fortunato evento; non è più il prodotto, come qualche volta apparve, del vario intreccio delle forze politiche internazionali, o magari del genio, dell'amore e del valore di pochi suoi figli, ma la creazione più schiettamente e più pienamente italiana, che ci sia nella storia. Giacché il nostro Risorgimento, cominciato come idea degli spiriti più alti e più degnamente rappresentativi del popolo italiano, finisce a Trento e a Trieste come opera comune del popolo stesso, che quegli spiriti svegliarono a nuova vita; ond'esso acquistò così forte e potente compagine nazionale, da poter distruggere l'Impero, che alla sua risurrezione aveva opposto gli ostacoli maggiori; da poterlo distruggere in una battaglia sapientemente concepita, ma combattuta, con entusiasmo e vigore universalmente ammirati, da tutti gl'italiani, e dopo più d'un triennio di guerra, che aveva bensì logorato il nemico, ma aveva pure imposto al popolo italiano le più ardue prove di resistenza e di tenacia.

Sicché a ragione può dirsi che l'ultima battaglia del nostro Risorgimento, onde non solo si compie, ma si assicura nei secoli, salda e pronta a più vasti compiti mondiali quest'Italia risorta, sia veramente l'attesa, la desiderata rivendicazione del diritto, che tutto il popolo italiano aveva alla sua unità e indipendenza. Poiché l'Italia, che al Piave aveva cancellato l'onta di Caporetto, a Vittorio Veneto ha vendicato le migliaia e migliaia dei suoi martiri lasciati sul durissimo Carso; e, chiudendo gloriosamente il secolare suo duello con l'Austria, ha sollevato nella luce delle imprese immortali, perché dovute alle energie profonde del popolo tutto, la storia di tutto il suo Risorgimento.

Epilogo degno di così nobile impresa; perché il compimento magnanimo del Risorgimento italiano non è soltanto il maggior fatto della storia d'Italia, ma insieme uno dei più grandi fatti della storia del mondo. Giustamente la nostra recente vittoria fu definita dagl'inglesi la più grande vittoria, che abbian riportata i vincitori di questa guerra. Di questa guerra di cui mai fu combattuta l'uguale per numero di combattenti, per potenza di mezzi adoperati e di forze in conflitto, o per importanza storica di effetti.

E questa vittoria è il crollo dell'ultimo trono, che rimanesse nella vecchia Europa, rudere d'un mondo storicamente finito, a rappresentare ancora vigorosamente il legittimismo contro la libertà dei popoli, che è il principio fondamentale di tutta la politica moderna; ed è altresì il più gran colpo vibrato – e ne vedremo presto gli effetti – contro il militarismo tedesco, ossia la maggior minaccia, che insidiasse tuttavia la libertà dei popoli. La nostra vittoria, nel complesso e tumultuoso conflitto mondiale, prossimo a risolversi, potremo dire, a buon diritto, che segni il principio di una nuova èra nella storia dell'Europa, anzi del mondo.

Il 3 novembre non è soltanto l'ultima, ma la più fulgida data del nostro Risorgimento.

*Per la scuola della nuova Italia**

Bisogna esser grati ad Alberto Conti della proposta pratica e nobilissima che ha fatto, di un prestito nazionale per la scuola[1]. Bisogna essergliene grati, perché essa dimostra non solo quella nettezza d'idee, senza la quale non è possibile soluzione di sorta, per un problema solito a trascinarsi in discussioni oziose e in vani circoli viziosi; ma anche quel coraggio, del quale le idee nette devono armarsi per affrontare e debellare la pigrizia e il mal volere di tutto un popolo: massime in momenti come questo, in cui più gravi e numerosi s'addensano i problemi nazionali urgenti. Oggi, infatti, dopo aver letto qualcuna delle tante esercitazioni dei nostri finanzieri circa le difficoltà finanziarie che attendono tutti gli Stati, e il nostro in particolare, dopo aver letto il recente libro del senatore Scialoja sul groviglio di questioni che il dopoguerra porterà seco, e al cui studio attende ora con febbrile sollecitudine la grande Commissione a ciò deputata dal Governo, tutta la gente pratica non può non guardarti con un certo risolino a fior di labbra se ti affanni a dimostrarle che una

---

* G. Gentile, *Per la scuola della nuova Italia*, in «Messaggero della domenica», 10 novembre 1918. Poi Id., *Dopo la Vittoria*, cit., pp. 23-26.

[1] Nel «Messaggero della domenica», 3 novembre 1918.

questione improrogabile è quella della scuola, e che essa prima di tutto è questione di quattrini; senza di che ogni riforma e ogni promessa è menzogna.

Chi scrive ha dovuto vedere più d'una volta, in tempi recentissimi, cotesto risolino: che è stato per lui l'indice più eloquente degli ingenti ostacoli, che si oppongono in Italia alla soddisfazione dei bisogni sacrosanti della cultura e dell'educazione nazionali. Ostacoli, che non sono nelle cose, ma negli animi, da cui tutte le cose dipendono. Ostacoli, a cui né le previsioni dei finanzieri, né le complesse speculazioni dei politici della amministrazione riescono a persuadermi che una certa consistenza reale sia forse da attribuire; poiché quelle previsioni – sia detto con tutto il rispetto dovuto a una scienza di tanta utilità sociale – dopo le smentite solenni inflitte ad esse dalla presente guerra, sono ormai famose per la loro pericolosa astrattezza; e queste speculazioni non potranno condurre mai a una soluzione ragionevolmente e seriamente positiva dei problemi del dopoguerra, se non si comincia dall'ordinare questi problemi in una gerarchia, e dal collocare al sommo di questa gerarchia il problema della istruzione. Anche l'on. Scialoja dice nel suo libro che «il rinnovamento della vita italiana in ogni campo esige pure la riforma della scuola che deve formare le giovani generazioni»; ma io toglierei quel «pure», e lo sostituirei piuttosto con un «prima di tutto», perché, se non altro, le giovani generazioni sono ben «tutta» l'Italia futura, che è quella, se Dio vuole, per cui l'Italia presente ha combattuto, assoggettandosi ad ogni sorta di sacrifizi, fino alla vittoria creatrice d'una patria più grande.

La proposta del Conti è venuta nel giorno stesso che l'Italia acquistava Trento e Trieste, compiendo il suo Risorgimento nazionale con la distruzione del suo nemico secolare, ed entrando così gloriosamente nella storia universale come lo strumento poderoso e decisivo di uno dei maggiori eventi storici dell'età moderna. Il 3 novembre si conchiuse il processo mirabile della formazione del regno d'Italia; e si apri un'èra nuova nella storia della civiltà di tutti i popoli per merito degli italiani. Di tutti gl'italiani, di quelli che riportarono in campo la vittoria delle armi, e di quelli che questa vittoria resero possibile, vincendo

giorno per giorno, ora per ora nell'interno, e nell'intimo dell'animo proprio, la vecchia malattia italiana dello scetticismo, o, come durante la guerra fu bollata, del disfattismo. Gli scettici o disfattisti rimasero indietro; e si fece avanti, e vinse, l'Italia sana e vigorosa, che, sorpresa un giorno dalla sventura, si raccolse austera nella coscienza profonda del suo immancabile destino e con la sua fede incrollabile seppe compiere, per virtù dei grandi e degli umili, il miracolo di Vittorio Veneto.

Oggi l'animo nostro è ingrandito; e nella viva commozione della nuova vita a cui ci siamo appena affacciati, sentiamo, ancora forse oscuramente ma potentemente, agitarsi nel fondo dei nostri cuori il sentimento dei nuovi ingenti doveri, che la vittoria ci ha creati. All'adempimento dei quali bisogna accingersi con saldo proposito se questa più grande Italia, che ci troviamo quasi da un giorno all'altro di aver fatta, possa pur tenere effettivamente il posto che le compete tra le nazioni che si son poste alla testa dell'umanità. Oggi chi esulta e grida: «Viva l'Italia!», e non sente la nuova responsabilità che grava su tutti e su ciascuno, e la necessità di vittorie non men difficili, di sacrifizi e di sforzi non minori di quelli che ci han fatto vincere il nemico esterno, è un traditore non meno abbominevole del soldato che poté abbandonare il posto che gli era stato assegnato sul campo.

L'Italia ha vinto; ma la vittoria non sarebbe fruttifera se la nostra volontà, dopo il lungo sforzo fatto, s'accasciasse e cascasse nei difetti d'una volta, incapace di persistere nella vittoriosa energia di disciplina di sé, d'organizzazione e di potenziamento morale. La fibra del carattere che sul Piave ha ridato la vita al popolo italiano e compiuto in un anno solo il prodigio di trasformare un esercito disfatto in un esercito capace di vincere con una sola battaglia una guerra delle più ardue, questa fibra è la condizione della nuova Italia. Soltanto, all'educazione della guerra, sostituiremo quella della pace: la scuola. Alla quale spetta perciò di fare che i frutti della vittoria non vadano dispersi, anzi ci serbino i semi fecondi d'un grande avvenire.

Spetta cioè al Governo italiano, che alla scuola deve provvedere. E poiché provvedere significa in primo luogo procurare

i mezzi, e l'erario è esausto; poiché soltanto la scuola assicura il frutto della vittoria; poiché alla guerra non s'è dubitato mai che fosse da provvedere con un altro prestito nazionale; qual dubbio che anche alla scuola il popolo italiano debba provvedere con un altro prestito di guerra, che sia il prestito della vittoria, il prestito della scuola?

L'idea del Conti non deve cadere, e gli uomini animosi che sono a capo dello Stato, vorranno prenderla in considerazione, orgogliosi di proporre al popolo festeggiante la patria compiuta e sorta a più alti destini un atto che lo nobiliti tutto di fronte a se stesso in un proposito di civiltà degno di coronare una vittoria di mondiale importanza, come quella che esso può oggi festeggiare.

Abbiamo oggi in Italia circa ottantamila insegnanti elementari: ma abbiamo ancora una media del 37,6 per cento di analfabeti: nelle Marche, nella Campania, negli Abruzzi e Molise, nelle Isole, nelle Puglie, in Basilicata e nelle Calabrie la percentuale sale da 50 a più di 69, secondo le più recenti statistiche. Non questa è l'Italia che vogliamo perpetuare e che potrà reggere al paragone dei popoli, a fianco dei quali ci siamo messi, e in gara coi quali dovremo vivere. L'onta dev'essere cancellata. I maestri sono pochi, non potranno mai essere abbastanza, e tanto meno potranno essere quegli educatori, che con l'alfabeto potranno dare un'anima al popolo, finché gli stipendi resteranno quali sono oggi, per tutte le scuole obbligatorie e classificate, oscillanti da 1050 a 1700 lire annue (oltre i quattro aumenti sessennali di un decimo dello stipendio iniziale e i recenti aumenti straordinari di guerra). Chi crederebbe che vi sono in Italia circa ottomila maestri di scuole dette facoltative pagati cinquecento lire all'anno? Qui occorrono milioni, molti milioni; se no, l'Italia non avrà più un nemico nel Trentino e nel Friuli, ma ne avrà uno ben più formidabile e pericoloso dentro[2].

---

[2] Col decreto legge del 6 luglio 1919 si è infatti provveduto con la maggiore larghezza possibile al miglioramento dello stato economico dei maestri.

*Ordine**

C'è per aria uno strano fermento, del quale sono molti certamente a rendersi conto e molti forse anche a potersi ritenere particolarmente responsabili; ma che ha le sue cause più profonde in un certo moto spontaneo e quasi inconsapevole di concetti e sentimenti largamente diffusi, dei quali sarebbe opportuno e conveniente acquistare chiara coscienza.

Da tutte le parti s'è detto e si continua a ripetere che la guerra è stata una rivoluzione; ora si comincia ad affermare che una rivoluzione maggiore deve essere la pace. Ed ecco che tutti si guardano intorno in un'attesa tra ansiosa e curiosa, aguzzando l'occhio per vedere se mai non si scorgessero i primi segni forieri di questa rivoluzione. Chi se ne rallegra, persuaso che, comunque, egli non avrà se non da guadagnarvi; e chi si mette in pena, temendo che, per bene che vada, a lui abbia ad incoglierne male. Chi s'addormenta col pensiero a Lenin, che dal suo caos minaccia di porre a soqquadro l'orbe terracqueo; e chi si sveglia sperando che Wilson e l'Intesa si risolvano a bandire la crociata contro il bolscevismo, che sarebbe pur tempo di sterminare da tutte le parti di questa vecchia e stanca Europa spossata dalla guerra e bramosa di pace. Uno chiama a raccolta le forze più vigorose della borghesia liberale acciocché essa s'appresti con saldo animo alla difesa del posto lei assegnato dalla storia; e un altro s'affanna a spingerla incontro alle richieste popolari, affinché queste sieno soddisfatte prima che formulate, e il pericolo venga dissipato prima ancora che si approssimi e si addensi sul nostro capo.

Noi non diremo che la guerra non abbia creato problemi sociali e politici, che bisogna pensare seriamente a risolvere per poter presto riprendere il passo nello svolgimento normale delle energie e della cresciuta potenza nazionale; come non vorremo negare che la vasta e violenta crisi morale, in cui la guerra si è realizzata, importi per noi italiani, come per tutti i popoli civili, un rivolgimento spirituale, che concorrerà insieme con le nuove

---

* G. Gentile, *Ordine*, 1° dicembre 1918, pubblicato in Id., *Dopo la Vittoria*, cit., pp. 31-34.

esigenze sociali e politiche a produrre un nuovo orientamento generale. Ma ci pare che le preoccupazioni, che, almeno a giudicare dai discorsi che corrono, si sono impadronite degli animi, e la fretta con cui per diversi motivi s'insiste nel sollecitare a gran voce le più radicali riforme e si stimola le maggiori audacie per creare rapidamente, e quasi dall'oggi al domani, tutto un mondo nuovo, siano per ogni verso eccessive, e dimostrino una non piccola dose di confusione e immaturità mentale.

Si comincia intanto col dimenticare o non riflettere, che la guerra, per se stessa, non è soltanto distruzione e disgregazione, perché costruisce essa stessa quella nuova realtà, il cui valore giustifica la guerra di fronte alla storia. La costruisce sotto i nostri occhi e la costruisce occultamente per vie che soltanto al loro punto d'arrivo, dopo anni ed anni, e venuti in luce tutti gli effetti delle trasformazioni dalla guerra prodotte, si palesano all'intelligenza storica, mostrando tutte le conseguenze del laborioso processo compiuto. E tentare perciò, per congetture speculative del prossimo futuro o con recisi decreti e violente risoluzioni, di definire quale sia per essere, o quale debba essere questo mondo nascente, che un giorno, prima o poi, ci metterà in grado manifestamente di dire che tanto sangue non fu versato invano, tutto questo è giuoco infantile di fantasia o capriccio di cervello ignaro dell'andamento ineluttabile d'ogni più saldo e reale processo storico.

Bisogna prevedere, si dice, e provvedere in tempo. Ed è vero: ma a patto che non si esageri in questo senso. Delle grandi potenze entrate nel conflitto della guerra dalla quale ora usciamo, nessuno vorrà sostenere che abbiano meglio provveduto al proprio avvenire quelle che prima avevano preveduto l'eventualità della guerra, e vi s'erano di lunga mano preparate con più scrupolosa e tenace costanza di propositi. Ché anzi non è un paradosso il dire che l'eccesso della previsione va annoverato tra le cause men trascurabili della sconfitta germanica, quando si consideri che infine l'uomo – almeno nel campo delle cose umane – non prevede per l'appunto se non quello che egli stesso medita o provoca o invoca.

Il pericolo invece, da cui bisogna con ogni studio guardarsi, è di non creare artificialmente la situazione che si vuol superare,

magari con provvedimenti che possono anche turbare e scuotere l'organismo sociale senza introdurvi realmente nessun germe di vero e giovevole rinnovamento destinato quando che sia a recare un benefico frutto.

Utili riforme non possono essere se non quelle suggerire dallo studio obiettivo e pacato delle condizioni di fatto, che si vogliono modificare. E questo studio richiede bensì, oggi più che mai, animi aperti e sinceramente disposti a soddisfare tutte le giuste esigenze delle classi lavoratrici non meno che le necessità generali della vita nazionale, che tutte le classi stringe a un medesimo destino, di fortuna e prosperità per tutte, o per tutte di decadenza e di miseria; ma richiede serenità di mente, e calma, e disciplina, che lasci ascoltare la voce delle cose. La quale tante volte può essere fievole, ma col tempo finisce sempre col diventare più forte quella degli uomini, se non col soffocarla del tutto.

Questo è momento di trasformazione, indubbiamente; ma di trasformazione delicata, che ha bisogno di molto accorgimento, cautela e buona volontà da parte di tutti. Ed è perciò momento di ordine. Non dell'ordine che dev'essere stabilito dalla forza, ma di quell'ordine – tanto più efficace, quanto più sincero e moralmente sicuro – che deriva dal concorde volere di tutte le classi e di tutti i partiti, congiunti dal dovere sacro di instaurare nella sua pienezza il dominio del diritto in un regime di vera giustizia e di ampia libertà.

E quest'ordine significa prima di tutto reciproca fiducia di governo e governati, di classe dirigente e proletaria, di capitale e lavoro; poiché soltanto con questa reciproca fiducia è possibile intendere una verità semplicissima ed ovvia per chi non si abbandoni al tumulto delle passioni: ossia che c'è oggi un interesse sovrano, ideale non meno che economico o materiale, nazionale, anzi umano, non meno che privato o particolare; un interesse, in cui si conciliano e coincidono tutti gli interessi che a uno sguardo superficiale appariscono diversi ed opposti; e questo è l'interesse della riorganizzazione di tutta la vita sociale in un regime di pace, che non può essere lo stesso di quello già rotto e da cima a fondo mutato durante i quattro anni turbinosi della guerra. Riorganizzazione necessariamente rapida, urgente; senza la quale verrebbe repentinamente a mancare ad ogni interesse

particolare quel punto d'appoggio che gli serve di leva. Sicché la lotta degli interessi verrebbe meno; ma verrebbe meno perché non ci sarebbe più nulla per cui lottare.

Questo bisogna, pur dirlo, sarebbe oggi anche l'insegnamento di Marx redivivo: salvare, garantire, anzi promuovere e assicurare a un rigoglioso avvenire quel patrimonio sociale, che può essersi conquistato, ma che ha bisogno di consolidarsi e crescere anche come materia delle future lotte civili e condizione imprescindibile agl'incrementi ulteriori della giustizia e del benessere comune.

*Natale di vittoria**

L'augurio di un anno fa[1] è compiuto. La pace è tornata a spiegare le ali candide sulla terra rosseggiante di sangue; la Nemesi della giustizia, che è pur la Nemesi della storia, è placata; e l'uomo si leva rinfrancato dalla certezza del trionfo dell'ideale, e tende lo sguardo ansioso all'orizzonte, con ardore di lavoro fecondo, di pensiero e di gioia, verso il nuovo sole che sorge, verso il nuovo spirito che nasce dalla grande tragedia appena conchiusa.

Torna oggi come mai altra volta (almeno per le generazioni viventi), a sentire la poesia e la santità del Natale di Dio che si fa uomo, per fare Dio l'uomo e redimerlo dal peccato, che è natura ed è colpa perché infatti è il passato, di cui lo spirito, la vera umanità, trionfa eternamente! E oggi come mai sente che la vita si rinnova, e solo rinnovandosi si perpetua e merita di perpetuarsi; e acciocché essa si rinnovi, bene è che lo spirito dalla olimpica pace del suo ideale sereno discenda nella terra del dolore e della lotta, dove tra lacrime e sangue egli vince certamente, ma sul Calvario. Bene è che un fastidio infinito torni sempre ad assalire l'anima umana della monotona vita tutta eguale, della gioia senza dolore, della bellezza tutta luminosa, della bontà dei

---

* G. Gentile, *Natale di vittoria*, 25 dicembre 1918, pubblicato in Id., *Dopo la Vittoria*, cit., pp. 39-45.

[1] Vedi *Guerra e fede*, p. 68 [ora, 3ª ed., in "Opere complete" - vol. XLIII, Firenze, Le Lettere, 1989, p. 51 *(n.d.c.)*].

santi che si sono beati e non conoscono il male, della sapienza che non sa i propri limiti e ignora perciò la sua propria ignoranza; della vita insomma chiusa nell'idillio, quieta, inanimata, morta. Benedetta la tragedia della vita, in cui il figliuolo di Dio, stanco della neghittosa e vana beatitudine celeste, torna sempre a nascere ardente d'amore per l'uomo: non certo per l'uomo, che gli volgerà sempre le spalle, sciagurato, che d'uomo non ha più dell'effigie; ma per quell'altro, che si farà lui stesso, e vivrà in lui, e sarà la pienezza della sua realtà e della sua vita.

Nasce oggi, nasce ogni giorno, nasce sempre; oggi soltanto ce ne ricordiamo, o vi poniamo mente, poiché giova ed è bello che ogni anno una volta, tutti insieme, solennemente, vi si ponga mente in un giorno che ridesti il nostro cuore e la nostra immaginazione, e commova tutto l'animo a un religioso sentimento dell'eterna essenza della nostra vita. Giova che la ricorrenza annuale s'irradii nella memoria e nella fantasia dei più dolci ricordi dell'infanzia e dei nostri vecchi che la vigilavano con tenerezza e che, restando innanzi a noi congiunti all'immagine sorridente della nostra fanciullezza lontana, fermano, attestano e fanno quasi visibile l'unità della vita che si perpetua invecchiando e rinascendo, l'unità dello spirito immortale attraverso il suo svolgimento vittorioso della morte e del tempo per la virtù onnipotente dell'amore.

Nasce uno spirito nuovo esultante della vittoria e della pace, e già freme impaziente di questa pace pur così caramente pagata, già bramoso di slanciarsi con impeto a lotte nuove, all'avvenire, che lo attende e che, ora che la pace è raggiunta, cela e promette i frutti che di essa si devono cogliere. E se è vinto già il barbaro che opprimeva e soffocava la nostra vita, ecco un nuovo nemico che rimane da vincere. Poiché questa è la vita, a cui eternamente si nasce: un desiderio di pace, non idillico né anch'esso, e sentimentale, ma operoso, tragico: una guerra incessante. Sicché la pace è appena gustata, e disotto al suo dolce sorge una nuova amarezza e ci ammonisce che la pace può essere solo tregua di un istante appena raggiunto e già sorpassato. Un nemico è abbattuto, e l'altro ci sbarra il cammino, e vivere non è possibile senza vincerlo. Tale è il significato del Natale eterno, la cui poe-

sia non c'è crisi di fede, non c'è prosa e durezza di vita che possa spegnere affatto nel cuore che una volta la visse.

Nascere uomini è nascere dunque alla lotta e a quella vittoria che è simboleggiata nella croce: al dolore che purifica e libera lo spirito da tutte le sue scorie naturali, e crea tutto ciò che il mondo può avere di grande, di alto, di bello. E così la pace che ci aspetta è una nuova guerra, alla quale conviene prepararci con salda coscienza della sua necessità e del suo valore, lasciando che la femminuccia sospiri la quiete tranquilla e con l'immaginazione s'adagi in un godimento illusorio scevro di sforzo e fatica. L'uomo, conscio della sua virile dignità, sdegna questa vana nostalgia propria degli spiriti fiacchi, e innanzi allo stesso nemico vinto e prostrato, si domanda: – E ora?

Fu detto che dopo aver vinto la guerra, resta a vincere la pace. E la parola è più profonda che non pensasse forse chi la proferì. C'è infatti il nemico della pace, come c'è il nemico della guerra. Ma il nemico che bisogna vincere nella pace, non è quel complesso di ingenti difficoltà che si dicono del dopoguerra, e che si vorrebbe superare per tornare allo stato di pace.

Tornare? Sarebbe possibile tornare? – Il nemico della pace differisce da quello della guerra in questo: che il primo è di là dalle frontiere, e il secondo è di qua: il primo è negli altri, vicini o lontani; e il secondo è in noi. C'è il nemico esterno che, se non è tenuto d'occhio, penserà lui a scuoterci e farsi notare; e c'è il nemico interno, che se ne sta nascosto nel fondo del nostro cuore, e rode la nostra esistenza, e ne scava le fondamenta; e può accadere che noi lo scopriamo soltanto quando il vuoto sia divenuto così grande da non potersi più colmare e il disastro apparisca irreparabile.

È questo nemico nascosto dentro di noi che ora bisogna scoprire, ed estrarlo dalla tenebra del suo nascondiglio per mettercelo davanti, di fronte, nella piena luce del sole, e ingaggiare con lui la nuova battaglia. Se no, avremo vinto la guerra, ma potremo soccombere alla vittoria a quel modo stesso che avremmo potuto soccombere alla sconfitta. Questo nemico lo sentiamo tutti oscuramente, quantunque non sia facile ravvisarlo e definirlo. Ma egli

ci punge di dentro e ci molesta avvelenandoci la soddisfazione della grande vittoria, che sembrò un prodigio quantunque conquistata a prezzo di sacrifizi più meravigliosi certamente della stessa vittoria. È il disagio prodotto dalla lunga guerra, dalle perdite subite, dall'alto costo della vita, dalla gran mole dei problemi tutti gravi e tutti urgenti? È la stanchezza del passato e la incertezza del prossimo avvenire? È lo spettacolo acerbo delle piccole dissensioni che risorgono non solo tra i partiti, cui carità di patria impose in certa misura il silenzio della concordia finché Annibale era alle porte, ma anche tra gli alleati che, non avendo più di fronte il nemico, contro al quale erano tutti insieme schierati, si guardano ora in faccia tra loro, si riconoscono, e si ricordano di avere interessi diversi? C'è tutto questo, e c'è altro; ma il malessere e l'ansia, onde sono agitati gli animi dacché il pericolo esterno è cessato ed è infranta quella tensione che raccoglieva tutte le forze in uno sforzo supremo, hanno una radice più profonda.

L'indizio più significativo della situazione morale presente si può vedere in un fenomeno, che va considerato attentamente. La storia, come la più ovvia cognizione della natura umana, ci spiega facilmente perché la Russia già virtualmente vinta dovesse essere travolta nel vortice d'una rivoluzione tanto radicale e violenta, quanto inveterato e mostruoso era il disordine che travagliava quel popolo e violenta la forza che quel disordine conteneva nel ferreo meccanismo militare, o piuttosto poliziesco, e burocratico dello Stato. E non meno facilmente si fa intendere la fatalità della rivoluzione che doveva scoppiare in Germania appena crollata con l'impero la potenza, di cui la nazione si pompeggiava. Ma quelle ragioni stesse che fan vedere nella rivoluzione l'effetto della sconfitta, inducono a ritenere che il pericolo rivoluzionario sia stato già superato da tutti i popoli vittoriosi. E invece no. Tutti abbiamo sentito ripetere che la guerra porta seco anche per noi una rivoluzione, che dev'essere legale e graduale, se non si vuole che sia subitanea e devastatrice. È un ritornello caro non solo agli estremi, ma agli stessi liberali e conservatori. Quale rivoluzione? politica? sociale? Mah! Qualche cosa par che debba succedere, qualche cosa come una rivoluzione, che comunque muti sostanzialmente l'assetto sociale: non si sa precisamente dire in che modo. E perché? Come va che dopo

Vittorio Veneto pare possibile ciò che fu subito escluso dopo Caporetto?

La verità è che c'è una scontentezza, un senso vago ma acuto di insoddisfazione, molto diffuso, il quale ci avverte che questo popolo italiano, il quale durante la guerra si è dimostrato evidentemente non solo capace, ma desideroso, quasi per un bisogno naturale e irresistibile, di misurarsi con i popoli più potenti e d'entrare in gara con essi per la direzione della civiltà del mondo, questo popolo che, con tutti i suoi difetti, ha dato prova sicura di possedere una volontà eroica di realizzare i propri fini, in conseguenza della sua vittoria si è trovato innanzi ad un bivio; e se ne sta lì, combattuto tra opposti pensieri e passioni. Noi sentiamo che questa è l'ora in cui si decide il nostro destino, non solo per le risoluzioni internazionali che si preparano e saranno quanto prima adottate, ma anche e sopra tutto per quelle risoluzioni interne, che fin d'ora debbono conferirci la forza e il prestigio, di cui abbiamo bisogno agli occhi nostri e degli altri.

La nostra vittoria non è stata soltanto il compimento dell'unità e della realtà politica e territoriale italiana. Essa ha fatto molto di più, rivendicando il nostro onore militare e levando a gloriosa altezza il concetto del nostro carattere nazionale; onde il popolo d'Italia è uscito finalmente dal limbo delle nazioni agitate dalla velleità impotente di esistere e affermarsi nella loro piena autonomia politica, ed entrato, si può dire, per la prima volta nella grande storia del mondo.

È entrato, ma sta ancora sulla soglia dubitoso e quasi timido del primo passo, sapendo e sentendo che può entrare sì e restare, ma a patto di perseverare nello sforzo compiuto nei suoi tre anni e mezzo di guerra per ritornare al fianco dei popoli artefici della vittoria. Sa che quella vita febbrile che le pulsò nelle arterie durante questo periodo di esperimento, deve continuare come il ritmo normale del suo polso rinvigorito. Le industrie, che l'energia della volontà seppe creare, devono essere conservate e sviluppate, malgrado le condizioni mutate dalla guerra alla pace. E perciò la ricchezza del paese deve moltiplicarsi; e al lavoro che può moltiplicarla devono procurarsi le condizioni opportune; e per mettere queste in essere e in valore occorre fermezza di propositi, ma occorre anche cultura, senza la quale del resto

non c'è vero carattere. E cultura significa istruzione popolare e professionale, ma anche scienza, pensiero speculativo, spirito d'invenzione e di ricerca, culto dell'ideale, e insomma energia spirituale. E per tutto ciò si richiede slancio dell'animo e quella fede che spiana tutti gli ostacoli e apre tutte le porte.

Questo è il punto: il problema finanziario, al pari di parecchi altri, sì, è gravissimo; ma i mezzi di risolverlo non si troveranno, se non si vorranno trovare. E questo è il problema fondamentale e più grave: bisogna volere; e per volere ci vuole coraggio, stima di se stesso, fiducia nelle proprie forze.

Ed ecco il bivio. Da una parte, l'Italia facile del dolce far niente, nello scetticismo della cultura superficiale che non può essere religione né carattere: la vecchia Italia. Dall'altra, l'Italia che, piantatasi al Piave e sul Grappa, non si mosse più, e rovesciò dal Montello gli assalitori, e poi li raggiunse di là dal fiume, e li distrusse; l'Italia che vinse unicamente perché volle vincere, e sorprese il mondo e gli stessi italiani con la prova stupenda della sua tenacia nella resistenza: l'Italia nuova. Quale delle due resterà? Il vecchio uomo non è morto, e ci insidia e ci alletta e ci attraversa la via. Noi dobbiamo combatterlo e annientarlo; e la lotta è aspra, perché quest'uomo è ancora tanta parte di noi.

Ma noi non dimenticheremo i nostri poveri fratelli, i nostri figli giovanetti, che non tornarono, e ora aspettano l'Italia che sorgerà dal loro sacrifizio, grande d'animo più che di territorio. Il Natale non li riconduce con noi al focolare antico; ma ci ha portato questa Italia consacrata dal loro ultimo pensiero, questa Italia nuova che vuol nascere, che deve vivere grande, degna di essi, eterna.

6.

LE DUE ITALIE*

[…]

Le due Italie

E per cominciare, v'invito a considerare se non si possa dire che dalla storia ci vengano incontro come due distinte e differenti immagini dell'Italia, che noi vi cerchiamo. Tutti, in verità, la cerchiamo. La storia non è un passato che interessi soltanto gli eruditi: essa è presente, viva negli animi di tutti. Quanti sono italiani, lo sentono: sentono di appartenere a questa Italia, che non è soltanto l'azzurro del suo cielo, dei suoi colli e delle sue marine, né la desolata o alpestre terra che s'alterna a' suoi piani ubertosi e a' suoi ridenti giardini. Chiudiamo gli occhi, facciamo astrazione dagli orizzonti de' suoi paesaggi così vari di bellezza e di luce: e l'Italia ci resta nell'animo, anzi si ingrandisce e giganteggia nella gloria di quel che essa è nella mente e nel cuore di tutti gli uomini civili, che le rendano giustizia o almeno la riconoscano come la nazione dell'intelligenza e della millenaria cultura non mai tramontata e dell'arte e dei pensatori solitari e della travagliata vita civile tra le difficoltà interne, di una società nazionale lenta nel suo processo laborioso di organizzazione e unificazione e tra le esteriori potenze lottanti nel più vasto pro-

---

* G. Gentile, *Il contenuto etico del fascismo*, conferenza tenuta a Firenze l'8 marzo 1925, pubblicata in Id., *Politica e cultura*, "Opere complete" - vol. XLV, Firenze, Le Lettere, 1990, pp. 11-27.

cesso organizzativo dell'Europa moderna. Tutti, vedendo più o meno, e più o meno penetrando e intendendo e sentendo, hanno in sé, senza potersene distaccare, questa Italia storica, viva, ma di una vita che si prolunga e s'affonda con le sue radici nei secoli, e già è l'Italia, con i caratteri nazionali che si faranno sempre più evidenti, intorno al Mille, quando pullulano dall'Impero disfatto i Comuni con l'impeto delle loro libertà e delle loro arti, e preparano quel Rinascimento, che sarà la più geniale creazione dello spirito italiano, splendidissimo faro agli uomini d'ogni parte del mondo, che gli italiani stessi del Rinascimento raddoppiarono, cercanti il porto della nuova scienza, della nuova arte, del nuovo pensiero, della nuova fede, e insomma dell'Età moderna. Questa Italia, che tutti rechiamo nel cuore, e che forma infatti la sostanza del nostro essere e del nostro carattere nel mondo, se la guardiamo oggi intensamente, con lo sguardo fatto più acuto dalla nostra odierna passione di una più alta e forte vita nazionale, da questa passione che ci cova dentro dopo le prove della grande guerra, da quando provammo l'angoscia della sconfitta e l'orgoglio della vittoria, noi questa Italia la vediamo ora presentarcisi in un aspetto, e ora in un altro molto diverso. Noi vediamo due Italie innanzi a noi: una vecchia e una nuova: l'Italia dei secoli, che è la nostra gloria ma è anche una triste eredità, che ci grava le spalle e ci pesa sull'anima: ed è pure, diciamolo franco, la vergogna, di cui noi vogliamo lavarci, di cui dobbiamo fare ammenda. Ed è appunto quella grande Italia, che ha così gran posto, come dicevo, nella storia del mondo. La sola Italia, si può dire, che sia conosciuta e studiata e indagata da tutti i popoli civili, e la cui storia non sia una storia particolare, ma un'epoca della storia universale: il Rinascimento. Nel quale è tanta luce, sì, e sono tanti titoli di vanto nazionale per gl'italiani: ma è pur tanta ombra. Giacché il Rinascimento è pur l'età dell'individualismo, che trasse la nazione italiana attraverso i sogni splendidi della poesia e dell'arte all'indifferenza, allo scetticismo, all'imbelle neghittosità degli uomini che nulla hanno da difendere intorno a sé, nella famiglia, nella patria, nel mondo dove si riversa e si impianta ogni umana personalità conscia del proprio valore e della propria dignità, perché in nulla credono che trascenda il libero e lieto giuoco della propria fantasia creatrice. Donde la

frivolezza d'un costume che vien decadendo e corrompendosi a mano a mano che si smarrisce il sentimento attivo della nazionalità e gli animi s'infiacchiscono; una letteratura in cui canti carnascialeschi e bizzarrie burlesche d'ogni sorta si mescolano a una commedia che trae dalla novellistica beffarda, faceta e cinica la sua materia e il suo spirito; una commedia che non è perciò mai vera arte, la quale anche sotto il riso faccia sentire il pianto, ossia la serietà dello spirito che sa la miseria dei difetti, onde gli conviene liberarsi a fatica per ascendere a quell'ideale, in cui solo può vivere; e le accademie si trasformano in radunanze di ingegni colti ma oziosi, in cui la dissertazione decade a cicalata; i nomi, una volta coniati nel metallo antico dell'ingenuo ma serio e profondo umanismo, gareggiano in argutezze e stranezze d'invenzioni, allusioni e analogie ridevoli; la religione diventa forma esteriore ed esanime, la filosofia è perseguitata con la tortura ed i roghi, e la scienza illanguidisce nell'esercitazione intellettualistica, capace d'accendere le passioni dei *letterati* (come anche gli scienziati si chiamavano), ma inetta a scuotere gli animi e gettarvi dentro il pungolo di quei problemi, in cui l'uomo s'arma di tutte le sue forze per muovere incontro al mistero ed al destino. Letteratura vuota, superficiale, senz'anima. Sonetti, canzoni a bizzeffe: ma un uomo, che canti ed esprima la sua passione, mai. Accademie, che paiono mascherate. Cultura quanta se ne vuole; ma infeconda, morta. Gli uomini senza volontà, senza carattere; la vita senza programmi, che non siano quelli del particolare individuo che pensa a sé, ma niente di più. L'Italia perciò degli stranieri, e non degli italiani. Gl'italiani senza fede, e perciò assenti. Non è questa la vecchia Italia della decadenza?

I residui della vecchia Italia

Quell'Italia, per noi, è morta; e ce n'è un'altra, grazie al cielo. E si può dire in certo senso, come chiarirò or ora, che la prima sia morta da duecento anni. Ma non è così morta, che noi a volta a volta non ce la troviamo innanzi anche oggi, in quest'anno di grazia millenovecentoventicinque. C'è ancora troppa gente in Italia che non crede a nulla e ride di tutto, e sospira per l'arcadia e le

altre accademie; e se la piglia astiosamente con chi gli turbi la digestione. Vi ricordate della tremenda vigilia italiana della grande guerra, quando i pochi che credevano trascinarono i molti che alzavano le spalle ripetendo la vecchia ingiuria straniera che gl'italiani non si battono? quando i giovani si sentivano fremere nel petto un oscuro istinto e vi si abbandonavano sicuri, ciecamente confidando nel fato nazionale, nelle forze della stirpe, nella necessità di una grande prova cruenta che comunque cementasse la recente unità nazionale, più pensata che creduta o più creduta che sperimentata e realizzata, e temprasse nelle lotte, a cui ogni libero popolo dev'essere pronto sempre, la fibra degl'italiani? e gli uomini maturi, i savi sorridevano e calcolavano, e inorridivano al pensiero di sacrifizi inutili, come dicevano, e tremavano dei pericoli, che in virtù di calcoli non sono stati mai affrontati, e che non si affrontano da chi non sia animato da una indimostrabile fede? Oggi quel pavido e miope e scettico neutralismo è sinonimo, per moltissimi almeno degl'italiani, di inettitudine a italianamente sentire i problemi italiani; non è vero? Ma quella specie di temperamento spirituale vecchio stile, che non osa perché non crede, rifugge dall'ardimento perché non vede vantaggio nel sacrifizio, misura la fortuna nazionale dal benessere individuale, e ama perciò sempre camminare sul sodo, non compromettersi, non riscaldarsi mai, e gira ai poeti, alle donne o tutt'al più ai filosofi l'ideale, e mette volentieri da parte ogni questione che possa mettere in pericolo la concordia e il quieto vivere, e si compiace scherzare su tutto e su tutti, e gettar sempre l'acqua fredda della prosa sugli entusiasmi della poesia, e raccomanda la moderazione a ogni costo, e ostenta un sacro orrore per le polemiche e le violenze, e inculca nel prossimo tutte le massime dell'egoismo, e riflette, studia, capisce, e la sa lunga come la quintessenza dell'accorgimento e della sapienza; questo non è ancora per troppi il *non plus ultra* della finezza tutta propria degl'italiani? Ci sono i massoni, i quali, si sa, hanno piantato il chiodo della famosa laicità, che non è per la religione né contro la religione; ma, anche non massoni, quanti italiani non preferiscono oggi tacere di cose religiose, e hanno ritegno e pudore di scoprire e difendere i propri convincimenti, quando ne hanno? Tutto ciò è la vecchia Italia, l'Italia dell'individualismo, l'Italia del Rinascimento; quando anche il martirio

dei filosofi era infecondo perché inonorato, e inonorato perché conforme alla logica delle loro stesse dottrine, tutte individualisticamente rinchiuse in un mondo senza rapporti con quella vita, in cui era la concreta realtà e in cui si urtava perciò necessariamente, e vi s'incontrava quindi il martirio. L'uomo allora non sentiva la sua personalità innestata nel mondo sociale a cui ciascuno appartiene, in cui soltanto può vivere con i suoi interessi umani, con la sua famiglia, con la sua fede di uomo morale che ha dei doveri, un programma da realizzare, una verità da professare. Giacché niente vive nel segreto dell'animo nostro che non ci tragga ad uscire di dentro, a predicare quello che è la nostra verità, a comunicarla altrui, a potenziarla di tutte le energie che vi possono concorrere per la collaborazione, per la convivenza, per l'accomunamento della nostra vita morale. Ogni fede accomuna gli uomini.

L'italiano del Rinascimento fino a Galilei

L'uomo del Rinascimento, o Signori, poté sì grandeggiare nell'arte, perché l'arte è sogno che astrae dalla realtà, in cui sono pure gli altri uomini e il mondo a cui è legata la nostra vita e con cui facciamo tutt'uno, e spazia nel libero mondo della fantasia, dove l'individuo è creatore e signore assoluto delle proprie creature. Grandezza di artisti, che è il suo difetto; poiché in questa libera vita che ci scioglie da ogni legame, si perde il duro sentimento di quella che può dirsi la realtà storica, dov'è la nostra famiglia, che ha tanti bisogni, che, son pure bisogni nostri, poiché a noi tocca di soddisfarli e moralmente non possiamo farne a meno; e ci sono tutti gli altri uomini, con cui la stessa necessità di soddisfare i nostri bisogni ci stringe in un indissolubile vincolo, con doveri comuni in un sociale organismo a cui la nostra persona è avvinta e a cui son pure legate tutte le nostre fortune, e per la cui salvezza ci conviene pertanto fare ogni sforzo ed esporre perfino la vita. E però questi nostri poeti ed artisti e pensatori, uomini colti e raffinati, non sentirono la patria. E gl'italiani poterono essere ammirati e insieme sprezzati; e le loro città poterono essere conquistate col gesso; e fu possibile ad esempio una disfida di Barletta, perché agli italiani non mancò il valore personale

e anche nell'arte di addestrare e condurre gli eserciti si seppe eccellere, e famosi furono molti dei nostri capitani: ma un esercito italiano non si ebbe mai, non ci fu mai una battaglia che si potesse dir vinta dagli italiani.

L'arte stessa infine doveva decadere. Perché né anche l'arte può vivere fuori di quel mondo morale, che diciamo ideale: quel mondo che l'uomo attua con lo sforzo del suo spirito, ponendosi al disopra della vita che egli sarebbe portato a vivere naturalmente insieme con tutti gli altri viventi; e lo attua perché comincia a vagheggiarlo come quella migliore realtà, che non esiste ma che egli può far esistere e deve: tanto più, quanto più alto ne è il valore. Ora tutti i valori nessuno li scorge ed apprezza ed idoleggia come qualcosa che appartenga al chiuso segreto della sua coscienza; bensì sempre come qualcosa di universale, a cui tutti aspirano, e che è certamente patrimonio di tutti. L'arte stessa perciò diventa giuoco; e spetta alla letteratura italiana quel genere che nel Cinquecento ebbe tanta fortuna: la poesia bernesca. E fin dal Quattrocento arte e cultura poterono ritenersi «vanità»: quelle vanità, a cui si ribella l'anima eroica di Savonarola, che pagò qui in piazza con la vita la sua ripugnanza allo spirito frivolo e scettico del Rinascimento. Troppo ei pigliava la vita sul serio, quando di tutti gli uomini rappresentativi dello spirito italiano nessuno la pigliava davvero sul serio. Troppo egli voleva dall'uomo, quando l'uomo mancava.

E mancò per secoli, l'uomo, mentre dilagava l'accademia. Di cui, ripeto, non riusciamo ancora a guarire. Non è un accademico, un letterato, anche il grande Galilei? Al cui genio novatore, al cui pensiero rigorosamente scientifico noi c'inchiniamo. Ma quando ne studiamo la vita trepida e guardinga, quando ne leggiamo quelle lettere così ossequiose, quando lo vediamo, egli, il più grande italiano tra i coetanei, prosternarsi innanzi ai signori che gli dànno lo stipendio e l'agio di studiare, o destreggiarsi ed infingersi ai piedi degli Inquisitori purché lo lascino meditare e scrivere e coltivare la sua gloria letteraria, e mai un accenno o un gesto sdegnoso a quei diritti, che in lui si conculcavano, mai una fiera rivendicazione della propria dignità di pensatore e di uomo, mai una qualsiasi allusione alla tristizia dei tempi e della patria, mai un generoso sentimento per i grandi pensatori perseguitati,

morti o viventi, al cui pensiero il suo tuttavia si annodava, allora non possiamo non sentire che anche in questo grande italiano qualche cosa di ciò che è essenziale mancava: e l'uomo era inferiore allo scienziato. E anch'egli indulge alla frivolezza dei così detti poeti contemporanei; e scherza e ride in capitoli berneschi contro i suoi avversari scientifici. Né anche in lui c'è una fede.

Vico e il suo tempo

Tra Galilei e Vico quale abisso! Alla distanza di meno che un secolo ecco spuntare uno spirito nuovo. Paragonato a Galilei, che pure ammira, e a tutto il Rinascimento, al quale per tanti rispetti si riconnette anche lui, Giambattista Vico par che appartenga a un altro popolo, a un'altra storia. Vuol essere anche lui un letterato ed è gelosissimo della sua gloria letteraria; ma non sa concepire altro fine agli studi che «coltivare una specie di divinità nell'animo nostro». Il suo pensiero, la sua vita, tutto l'uomo è assorto in una visione religiosa della storia, che è il nuovo mondo scoperto dalla sua filosofia. Filosofo oscuro, strano agli occhi dei più, scrittore di libri che egli stesso oscuramente sentiva portare una rivoluzione in tutto ciò che si era sempre pensato, e iniziare un'epoca nuova nello spirito umano ma che nessuno gli voleva stampare, e quando egli li stampava con grave sacrifizio suo e della sua numerosa famiglia, nessuno capiva, e coloro tra i suoi stessi amici e colleghi, a cui egli li regalava, non gliene facevano cenno, e scantonavano quando s'imbattevano nell'autore, per non essere costretti a parlargliene. Poi per lungo tempo ammirato bensì, talvolta per i lati meno importanti del suo pensiero, ma incompreso: solitario, come torre altissima in un deserto. Intorno a lui nessuno spirito fraterno, che collabori e intenda e illustri qualche parte almeno del suo sistema. Ed egli non ride mai. Quando tenta il riso, la satira gli si trasforma in invettiva, e si sente la grande amarezza dell'animo turbato da meschini avversari inintelligenti dell'alta sua visione del divino, a cui nessun uomo si volse mai ridendo. Con Vico risorge la coscienza religiosa italiana, si comincia a sentire che la vita va presa sul serio: si comincia a udire una voce che, quando verrà ascol-

tata, scenderà profondamente negli animi, e li porrà di fronte a problemi che non sentivano più da secoli in Italia.

Alfieri

Vico è già secolo XVIII, benché si possa dire che egli sia contro tutto il secolo XVIII: il secolo dell'astratto razionalismo, dell'illuminismo, del materialismo, dell'individualismo. Nella seconda metà dello stesso secolo ecco un altro grande spirito solitario e d'eccezione: un altro precursore o profeta (come egli stesso si definisce) di un'Italia opposta a quella del Rinascimento: Vittorio Alfieri. Un altro italiano che non ride: e scrive satire e commedie, ma non meno fiere delle sue tragedie; e ha il culto anche lui delle «lettere», ma per risolvere questo problema, che è il suo problema e il problema dell'Italia della fine del Settecento e dell'alba del secolo seguente: il problema dell'uomo. Egli sente che non può essere letterato chi non è uomo, un carattere, una volontà. Volere, essere se stesso, perciò affermarsi fieramente, accamparsi nel mondo con la propria coscienza, nella gelosa tutela e difesa di se medesimo, con un proprio pensiero, anche oscuro, e un proprio programma, anche modesto: porsi come una persona libera e padrona di sé, nel proprio essere particolare, ma anche nella propria coscienza di cittadino, di italiano, e così di uomo che sia veramente uomo: questo il problema letterario di Alfieri, che è anche il problema morale di tutti gli uomini, e il problema degl'italiani che cominciano a riscotersi dalla torpida soggezione spirituale agli stranieri, a sentirsi italiani, e ad avvertire quel che ad essi occorre per non restare al disotto delle altre nazioni: non restarvi moralmente, per non restarvi politicamente. L'influenza della personalità e dell'insegnamento dell'Alfieri sulla generazione successiva, che è poi la generazione del '21, è grandissima.

Cuoco e il risveglio della coscienza nazionale

Ma già nei primi del secolo XIX, a Milano, centro della nuova vita italiana, sotto l'impulso che la Rivoluzione e Napoleone han dato

alla coscienza nazionale, c'è uno scrittore, fino a pochi anni fa non conosciuto e non apprezzato in misura adeguata alla sua importanza storica: uno scrittore, che non riuscì in nessun opera a dare forma matura ed intera al suo pensiero, ma con un saggio storico mirabile di acume politico, di profondità filosofica e di senso storico dell'anima italiana, con una specie di romanzo storico, artisticamente sbagliato ma ricco di pensieri eloquentemente espressi, e sopra tutto con un'attività giornalistica di copiosa vena, di alta ispirazione e di grande efficacia, riuscì a piantare nel cervello e nel cuore degl'italiani suoi contemporanei – a cominciare dai sommi, Foscolo e Manzoni – il concetto e il sentimento di una nuova Italia. La quale già albeggiava all'orizzonte, ma si poteva promuovere con una nuova educazione morale, politica, militare, e insieme filosofica e letteraria. Un'Italia consapevole del passato glorioso, non per insuperbirne vanitosamente, ma per trarne argomento e nuove speranze, e a virili propositi di risorgimento a dignità di nazione. Vincenzo Cuoco, storico, pensatore, scrittore, riprende il pensiero del Vico, ne schiarisce e volgarizza alcuni concetti fondamentali, illumina con essi la mente de' contemporanei, ne fa strumento a un nuovo ideale morale e politico del popolo italiano; e accende una grande fiaccola a capo della via, su cui s'incamminerà nel secolo nuovo il popolo vaticinato dall'Alfieri. Dopo di lui il problema sopra tutto morale dell'astigiano si fa politico: e diventa il segreto del nostro Risorgimento. Rifare la tempra, la coscienza, il carattere degli italiani; i quali non potranno mai ottenere quello che non avranno meritato e conquistato da sé. Gl'italiani, che con Napoleone avevano imparato a combattere, cominciano a sentire come si possa dare anche la vita per vivere; almeno per vivere quella vita che è necessaria all'uomo che la pigli sul serio. Risorge il sentimento religioso. I nostri patrioti, in un modo o nell'altro, concepiscono religiosamente la vita.

Mazzini

Signori, il tipo del patriottismo italiano, che ci ha dato una patria; quegli a cui noi ci rivolgeremo sempre con animo reverente e grato, perché egli fu il profeta più alto e più vero del Risorgi-

mento, l'Ezechiello della nuova Italia, che per lui finalmente è risorta tra le nazioni, ed è in piedi ormai, e sa e afferma che c'è anche lei nel mondo, con i suoi doveri ma anche co' suoi diritti, e non cadrà, non giacerà più, poiché la vecchia Italia di cui abbiamo parlato, se non è ancora tutta morta, deve morire: fu Giuseppe Mazzini. Egli insegnò agl'italiani come si ama, e come si acquista una patria; insegnò che cos'è la vita in cui la patria si può amare e acquistare, e quali sono perciò i doveri degli uomini. Orbene, egli (come un suo zibaldone giovanile ci ha testé rivelato) lesse, trascrisse e meditò gli articoli più italianamente ammonitori di Vincenzo Cuoco, senza neanche saperne l'autore. E forma con lui una catena. La quale unisce tutti gli artefici del nazionale Risorgimento, poiché tutti risentirono direttamente o indirettamente l'influsso del suo spirito o lavorarono sopra una base che egli con l'ardore della sua fede e col fervore della sua instancabile operosità creò, dando un principio, un orientamento e un concreto programma ai cospiratori pullulanti per tutta Italia prima di lui. E giunge fino a noi, e stringe e conchiude in un'idea e in una fede tutta la storia di quest'Italia nuova che si compie a Vittorio Veneto, sfolgorando e annientando il suo antico avversario.

Ora, il vangelo mazziniano sopravvive alla meraviglia del Risorgimento, poiché è la fede dell'Italia che ne è sorta; di quella giovane Italia che il Mazzini evocò. È il vangelo fascista, è la fede della gioventù del 1919, del '22, d'oggi: della gioventù ideale di quest'Italia, che è fatta e dev'essere ancora fatta; e rimane perciò giovine anche nel cuore dei canuti, che sentano la verità della fede che fu preconizzata da Giuseppe Mazzini. Sono pochi gli articoli di questa fede; e perché pochi, e sparsi, non avvolti nelle maglie d'un laborioso e solido sistema filosofico, da prender tutto o tutto lasciare, poterono essere afferrati facilmente e compresi da moltitudini di spiriti ben disposti. E s'appresero a migliaia di cuori giovanili e vi misero radici, e germogliarono e fruttificarono, sicché molti giovani poterono poi staccarsi da Mazzini per quelle cose accessorie, che tante volte gli uomini s'intestano a considerare essenziali; e poterono dimenticare d'essere stati una volta mazziniani; ma ne riportarono il cuore rifatto e il petto fortificato.

Il concetto mazziniano della libertà

Il primo articolo era ed è: combattere il materialismo. Il Mazzini, senz'essere un filosofo di professione, come un Rosmini o un Gioberti, combatté tutta la vita tenacemente, fieramente, efficacissimamente il materialismo. Era infatti la prima radice di tutte le debolezze e magagne di cui si dovevano liberare gl'italiani per sentire veramente la patria e fare quindi un'Italia. La patria è legge e religione, che richiede l'assoggettamento del particolare a un interesse generale e perenne, a una idealità superiore a tutto ciò che c'è stato e c'è, negl'individui passati e presenti, e che per ogni singolo individuo è tutto quel che esista o abbia valore. Ma per il materialista non c'è altro che l'individuo particolare, co' suoi istinti, col suo attaccamento alla sua vita particolare, come a bene supremo e assoluto, col suo bisogno di godere; di godere lui stesso, e gli altri in quanto il loro godimento rientri nel suo e lo aumenti: il particolare, di cui parlava il vecchio Guicciardini, l'uomo "savio" del Rinascimento, l'italiano vecchio stampo. E il Mazzini sentì che questo materialismo è indegno dell'uomo che pensa; sentì che nessun uomo veramente può vivere vita degna di chiamarsi umana ispirandosi al materialismo, che fu per lui sinonimo d'individualismo.

In verità, o Signori, anche torcendo gli occhi per vile desiderio del proprio comodo dagli alti ideali della patria, del dovere, dei vincoli morali di fratellanza che avvincono a una stessa vita tutti gli uomini, chi è che possa anche chiudersi pigramente nell'angusto ambito de' suoi pensieri e della sua egoistica vita di passione gretta e misantropa senza pensare, per lo meno, e confidare a se medesimo i propri pensieri? E si può pensare, senza tenere per ferma la verità di quel che si sta pensando? E ci può essere per alcuno verità così subbiettiva che non valga se non per lui che se ne contenta, senza che gli dia diritto di affermarla e proclamarla quando che sia, come quella verità in cui chiunque debba consentire, almeno se la guardi dal suo stesso punto di vista? E si può dire parola, anche nel silenzio dell'animo nostro, la quale, se pronunziata, non abbia o sia per avere mai significato per altri? O non sentiamo tutti piuttosto il contrario? Il pensiero prorompe irresistibilmente e s'afferma e s'espande e

propaga; perché noi lo pensiamo, ma come pensiero di tutti, che unisce infatti nella verità uomini di luoghi e tempi lontani. E la parola non ci suona dentro senza tendere da sé a pronunziarsi e suscitare intorno intorno sempre più vasta onda di moto spirituale, di cui essa sia l'espressione o forma vivente. E quella stessa parola che ci resta chiusa nel segreto del cuore è un anello di una catena: è parte di un discorso da tempo iniziato e che sarà proseguito, e fu espresso da altri e sarà, se non altro lasciando una traccia (al pari di tutte le parole che facciamo sonare all'orecchio altrui) nell'animo nostro, dove non si cancellerà più ancorché si dimentichi, e riecheggerà in altre parole e azioni, con cui ci rivolgeremo agli altri uomini. Così sempre la parola ci lega insieme, come cosa nostra e non nostra: nostra e degli altri. Degli altri che ci sono e ci saranno; e degli altri che ci sono stati; poiché la parola ha una storia, è nazionale, ossia di tanti che non parlano se non per la nostra lingua. Dunque? L'individuo particolare è un prodotto dell'immaginazione, mediante la quale ognuno di noi si rappresenta se stesso come uno dei tanti, nella folla, circoscritto dentro gli estremi limiti della nascita e della morte e nel breve confine della sua persona fisica. Laddove quel che è ognuno di noi, egli lo sente bene dentro se stesso in quanto ha un diritto da affermare, un sentimento da esprimere, un ricordo da rammentare, una parola da dire, un'immagine luminosa da gettare nel canto, nel suono, nel colore e insomma in una forma eterna: e in generale una fede, una qualunque fede, alta o umile, a cui afferrarsi per palpitare nel ritmo incessante della vita spirituale, da cui è impossibile, per giuochi d'immaginazione, estraniarsi mai totalmente.

Anche a tempo del Mazzini c'erano i liberali che mettono l'individuo a capo di tutti; i liberali che noi abbiamo ancora tra i piedi, e ricalcitrano e si oppongono al movimento irresistibile della storia. E il liberalismo levava a tempo del Mazzini una fiammante bandiera, quella bandiera della libertà che anche Mazzini adorava, e per cui anch'egli combatteva. E la libertà era allora, politicamente, bisogno della nazione verso gli stranieri e bisogno dei cittadini verso lo Stato; era la questione principale. Ma già Mazzini diceva che la vera libertà non è quella del liberalismo individualistico, che non conosce nazione al disopra degli indivi-

dui, e non intende perciò la missione che spetta ai popoli, né il sacrifizio a cui son tenuti i singoli. E contro questo liberalismo egli lanciava l'accusa dell'esecrato, cieco ed assurdo materialismo.

Il concetto di nazione

Libertà, sì, diciamo oggi anche noi, ma nello Stato. E lo Stato è nazione; quella nazione che pare qualche cosa che ci limiti e ci assoggetti a sé, e ci faccia sentire e pensare e parlare e prima di tutto essere a un certo modo: italiani in Italia, figli dei nostri genitori e della nostra storia, che ci sta alle spalle e ci mette un cuore in petto, e in bocca una favella, a quel modo stesso che la natura, in generale, con le sue leggi, ci fa nascere con una certa forma e figura e destina a una certa vita ben definita e fondamentalmente irriformabile. Pare, ma è altro. Un altro degli articoli della fede mazziniana, altra gloria immortale del Mazzini, è questo concetto: che una nazione non è un'esistenza naturale, ma una realtà morale. Nessuno la trova perciò dalla nascita, ognuno deve lavorare a crearla. Un popolo è nazione non in quanto ha una storia, che sia il suo passato materialmente accertato, ma in quanto sente la sua storia, e se l'appropria con viva coscienza come la sua medesima personalità; quella personalità, alla cui edificazione gli tocca di lavorare giorno per giorno, sempre; che perciò non può dir mai di possedere già, o che esista come in natura esiste il sole o il monte o il mare; ma è piuttosto prodotto di volontà attiva che s'indirizza costantemente al proprio ideale; e perciò si dice libera. Un popolo è nazione se conquista la sua libertà, apprezzandone il valore e affrontando tutti i dolori che può richiedere tale conquista e raduna la sue membra sparse in un corpo solo, e si redime, e fonda uno Stato autonomo, e non presume ma crea il proprio essere con l'assistenza di Dio che si rivela ed opera nella sua stessa coscienza.

Questo l'alto concetto mazziniano della nazione, che poté infatti riscuotere il sentimento nazionale degl'italiani, e porre il nostro problema nazionale come problema di educazione e di rivoluzione: di quella rivoluzione, senza la quale neanche Cavour sarebbe stato in grado di fare l'Italia. Questa la nazione,

per cui gl'italiani non potranno non sentirsi sempre affiliati della Giovine Italia mazziniana e oggi si dicono fascisti. La nazione sì, veramente, non è geografia e non è storia: è programma, è missione. E perciò è sacrifizio. E non è, né sarà mai un fatto compiuto. Non sarà mai quel grande museo che era l'Italia una volta per gl'italiani, che lo custodivano e lo sfruttavano, e per gli stranieri che venivano a visitarlo, gettando un po' di monete in mano ai custodi. Sì, musei, gallerie, monumenti d'antica grandezza e splendore: ma a patto di sentircene degni, a patto di volerne essere degni, e non cacciar farfalle sotto l'arco di Tito né sedere smemorati a feste e commemorazioni accademiche in Campidoglio; a patto di stare fieramente a difesa delle memorie con opere che riprendano le tradizioni più vetuste e il passato nobilitino nel presente e nell'avvenire. E le memorie siano patrimonio da difendere non con l'erudizione, ma col nuovo lavoro, e con tutte le arti della pace e della guerra, che quel patrimonio conservino rinnovandolo e accrescendolo. E ai monumenti aggiungiamone anche dei nuovi, se vi piace. Innalziamoli sulle nostre piazze a ringagliardire la tempra, ad onorare i vivi più dei morti nella consacrazione delle memorie recenti, più gloriose veramente di quante ne abbia la storia italiana, e per elevare nell'ammonimento di ricordi generosi la nostra coscienza di liberi cittadini di una grande nazione. Poiché, ove s'intenda così la nazione, anche la libertà più che un diritto è un dovere: un'alta conquista, che non si ottiene se non attraverso l'abnegazione del cittadino pronto a dare tutto alla sua patria senza nulla chiedere.

Ritorno del fascismo allo spirito del Risorgimento

Anche questo concetto della nazione, sul quale oggi noi insistiamo, non è un'invenzione fascista. È l'anima di quella nuova Italia, che a poco a poco deve aver ragione della vecchia. Il fascismo, col suo vigoroso sentimento dello slancio nazionale che trasse gl'italiani al fuoco della grande guerra e fece lor sostenere vittoriosamente la tragica prova, con la sua energica reazione ai materialisti di ieri che tentavano annientare il valore di quella prova e prostrare l'anima dei cittadini nello scoraggiamento di-

sperato della stanchezza e dell'ansia di un benessere tanto più impazientemente bramato quanto più difficile ad ottenersi; il fascismo agita innanzi agli occhi del popolo la grandezza e la bellezza del sacrifizio compiuto come il suo più grande patrimonio per l'avvenire. E così ha scosso un'altra volta con mano possente la coscienza degl'italiani affinché si ricordassero d'esser figli d'Italia e si ricordassero delle condizioni, che resero possibile questa Italia, fin dal suo primo Risorgimento; delle condizioni che diedero ai nostri padri il modo di vergognarsi dell'antico servaggio, uscire dall'inerzia, liberarsi dal vecchio abito della rettorica e della letteratura, cominciare a parlare seriamente di libertà.

Il fascismo è ritornato allo spirito del Risorgimento con quel maggior vigore che poteva derivare dalla coscienza nuova della grande prova compiuta con tanto onore dal popolo italiano e dalla certezza della sua capacità di battersi e di vincere e contare insomma nella storia del mondo. Vi è ritornato con un impeto insofferente di ogni fiacchezza e di ogni viltà, in un ardore irrefrenabile di ridestare la nazione dal recente e certo momentaneo oscuramento e assopimento della sua coscienza, perché il frutto dell'immenso sacrifizio non andasse disperso, perché il posto finalmente meritato e già quasi raggiunto di grande potenza, ossia di nazione che ha una sua volontà, non si perdesse affatto di vista, anzi diventasse oggetto di questa volontà, per essere conquistato e mantenuto saldamente.

*Ricordo di Francesco De Sanctis**

Il De Sanctis non fu soltanto un critico e uno storico della letteratura: critico e storico sommo, che ci ha dato il più profondo e pieno concetto che noi si abbia dell'arte dei nostri più grandi scrittori; ma fu anche, e prima di tutto, uno dei maggiori pensatori e degli uomini più completi della nostra storia del Risorgimento. E ricordare il suo nome oggi che ricorre il primo cen-

---

* G. Gentile, *Ricordo di Francesco De Sanctis*, 28 marzo 1917, pubblicato in Id., *Guerra e fede*, cit., pp. 30-34.

tenario della sua nascita, può essere la rievocazione opportuna d'una delle idee vitali della storia della nuova Italia, oltre che la celebrazione doverosa d'uno dei nomi più insigni della nostra cultura. Giacché mai come oggi la sua voce eloquente potrà risuonare opportunamente ammonitrice all'orecchio dei giovani italiani.

Quella voce, che fin dal 18 febbraio 1848 diceva ai giovani: «In un primo impeto di gioia io ho gridato a me stesso: Ed ecco l'Italia profetata da Vittorio Alfieri. – Ma no: non ci aduliamo. Ciò che impedisce ad un popolo di esser grande è il credersi grande. Noi non siamo ancora gli eredi di Alfieri. Il futuro che consolava della miseria presente quello spirito indomito, sorriderà innanzi a noi, quando avremo una Italia non libera solo, ma forte; quando l'energia che ammiriamo in quei versi, la potremo ammirare ancora nel cuore e nel braccio italiano; quando noi basteremo a noi stessi con minore energia di parole, e più energia di fatti: ché le parole semplici sono il testimonio delle grandi azioni». Quella voce, che trent'anni dopo a Firenze, ringraziando il celebre Benfey, che a nome degli orientalisti stranieri aveva ricordato le glorie della Rinascenza italiana, rispondeva con la dignità che si conveniva al ministro dell'Istruzione del giovane regno, esprimendo pure con franchezza con qual sentimento il popolo italiano poteva accogliere ormai queste vecchie lodi: «C'era una volta un popolo italiano, che, accoccolato nel suo dolce far niente, andava in sollucchero quando i forestieri venivano qui a cantargli le lodi degli avi, e lo vantavano il popolo della Rinascenza, il gran popolo, che ha ritrovato quello che i greci avevano creato; ed è stato maestro dell'Europa, ed ha esercitato un'egemonia intellettuale… Ma queste lodi oggi non ci bastano più; direi anche che ci fanno male. Noi oggi ci sentiamo un popolo vivo, e vogliamo vivere d'una vita nostra, e vogliamo divenire un popolo moderno… voi venivate un giorno a visitare non noi, ma i nostri musei, le tracce de' nostri antenati; ed ora noi speriamo mostrarvi che non vogliamo più ricordare la storia del nostro passato; ma la storia vogliamo farla noi».

Fare la storia! Ma per farla, bisognava fare se stessi. E pochi mesi prima il De Sanctis aveva pur detto agli italiani: «Non voglio adulare, né biasimare. La società italiana è quella che l'ha

fatta la storia da molti secoli; e nessuno può immaginare, che perché oggi abbiamo libere istituzioni e unità di nazione, la società sia già rifatta. Se non temessi di destar gelosie, direi anco che in Italia ci sono diverse società, frutto di formazioni storiche quasi indipendenti le une dalle altre, perciò differenti di coltura e di abito morale. Come si sia, certo è che in questa nostra società sono più o meno deboli le qualità fondamentali di tutti i popoli grandi, la disciplina, l'iniziativa, il lavoro, quantunque a chiari indizi si vegga un progresso notevole: un avviamento al bene, secondato da certe nostre buone qualità, il patriottismo, il senso entusiastico delle grandi cose, la docilità». E in un suo discorso politico del 1880: «Badate, noi dobbiamo rifare la generazione italiana, noi siamo figli di tre secoli di decadenza, noi abbiamo ancora nelle nostre vene Loyola e Machiavelli! L'Italia è fatta; dobbiamo rifare la tempra, uccidere in noi l'antico uomo. Ho inteso spesso parlare della giovane Italia; questo è il modo, e non ce n'è un altro, di fare un'Italia giovane».

Giacché il De Sanctis pensava che «gli elementi fattivi, restauratori della volontà e della fibra, sono indeboliti in nazioni rinate appena»; ci sono velleità, non volontà; e «un'educazione che ravvicini alla natura, fortifichi i corpi, induri al lavoro, infonda il coraggio, ispiri tenacità e coerenza di propositi, avvezzi alla disciplina e al sacrifizio, è la migliore amica dell'ideale». Ma la fibra non si rifà senza una fede. E la fede vuol dire la cultura, perché «la fede non può nascere che da un complesso di idee non importate e ripetute a modo di pappagallo, ma acquistate col sudore della fronte e diventate patrimonio nazionale». Un paese infatti non è colto perché vi sieno molti uomini colti. Ci vuole l'irradiazione della cultura, delle idee, che soltanto possono dare una sostanza alla politica, come alla vita in generale. E «come non si vive senza idee, le classi sociali ricevono avidamente e senza esame le idee che ci vengono di fuori come le mode, e che non mettono radice, e sono presto scavalcate da altre che sopravvengono; fluttuando così tra idee vecchie e nuove senza credere a nessuna. Da questa mezza coltura non può uscire né fede, né fibra. Perché quello solo noi osiamo, a cui crediamo; e a quello solo noi crediamo, che è parte di tutta la nostra vita intellettuale».

Quest'uomo, che avesse fibra e fede, e insomma volontà, egli chiedeva alla scuola; che concepiva perciò come un laboratorio, dove tutti siano compagni nel lavoro, maestro e discepoli, e il maestro non esponga solo e dimostri, ma cerchi e osservi insieme con loro, sì che attori sieno tutti, e tutti formino come un solo essere organico, animato dallo stesso spirito. Una scuola così fatta non vale solo a educare l'intelligenza, ma, ciò che è più, forma la volontà. «Vi si apprende la serietà dello scopo, la tenacità de' mezzi, la risolutezza accompagnata con la disciplina e con la pazienza; vi si apprende, innanzi tutto, ad essere un uomo».

E lo chiedeva sopra tutto alla scienza in quel suo inspirato discorso inaugurale *La scienza e la vita* (1872), in cui alla scienza delle età di decadenza, che è astratta e sterile speculazione, contrapponeva il suo ideale: di una scienza assolutamente libera, ma che appunto perciò restaurasse il limite nella libertà. Giacché, egli ammoniva, «noi abbiamo distrutti e indeboliti tutt'i limiti al di fuori, e noi non li abbiamo ricreati dentro di noi. Nel furore della lotta li abbiamo odiati, disconosciuti; e perché al di fuori erano superstizione, oppressione, abbiamo ucciso dentro di noi anche il sentimento che li rigenera, e siamo rimasti nel vuoto». Sono infatti quei limiti, le leggi e gl'ideali degli animi, contenuto d'una fede tanto più incrollabile quanto più liberamente acquistata dalla riflessione dell'individuo, lo stimolo che sviluppa le forze organiche, e crea la serietà e la moralità della vita. La scienza deve rinnovare i limiti, e riabilitare tutte le sfere della vita. E «se la scienza non può ricostituire quest'uomo interno, meglio il di fuori, guasto e viziato com'è, che il vuoto».

A questa mira tenne fisso sempre lo sguardo: professore, critico, storico, scrittore, deputato o ministro. «Facciano pure gli altri la politica spicciola e militante, io fo un apostolato», disse in un suo articolo del '77. E di questo apostolato partecipava egualmente, sorgendo da un medesimo interesse spirituale, così la sua opera letteraria come la politica. «Io mi sono spesso trovato al potere senza saperlo e senza volerlo» (notava egli stesso in un suo discorso); «e mi ricordo che, quando io in Firenze scrivevo la mia *Storia della letteratura*, mi fu due volte offerto il potere ed io dissi: No, ho una missione a compiere». Giacché scrivere

questa storia era per lui dare la coscienza all'Italia di quella sua grandezza che era stata la sua debolezza, e dimostrare perché questa Italia aveva toccato nel Rinascimento le cime della civiltà ed era precipitata nella corruttela, di cui parla Machiavelli, e da cui più non s'era riavuta, fino ad Alfieri, a Parini, che rifà l'uomo, ristaura la coscienza, riedifica quel mondo interiore, che era crollato tra lo scetticismo degli uni e l'ipocrisia degli altri.

Spiegare la letteratura fu per lui infatti spiegare la storia italiana; spiegarne la decadenza, additare la via del risorgimento: poiché ne usciva un'Italia risorta sì ma non interiormente restaurata. L'uomo del Guicciardini, infatti, da lui così sottilmente notomizzato con quello sguardo storico, ch'egli chiamava metafisico, *vivit, imo in Senatum venit* e lo incontri ad ogni passo. «E quest'uomo fatale c'impedisce la via, se non abbiamo la forza di ucciderlo nella nostra coscienza».

Scetticismo, rettorica, idealità astratte, tutto il falso, di cui era vissuto quest'uomo fatale, fu il nemico ch'egli combatté tutta la sua vita; e questo programma riprenderà, anzi ha ripreso l'Italia, che, dopo la sua morte, negli ultimi vent'anni ha più profondamente sentito il valore del suo insegnamento: rifare la fibra, rifar l'uomo, riaccendere la fede, nella scienza e nella libertà. E forse, se egli potesse levar il capo dal sepolcro, gioirebbe della larga e folta schiera degli italiani che oggi lo intendono, ma sopra tutto si compiacerebbe di questa Italia, in cui i Guicciardini sono stati vinti e trascinati da un'anima nuova e giovanile, avendo imparato, com'egli augurava, che «a tenere insieme uniti gli uomini è necessità che essi abbiano la forza di sacrificare, quando occorre, anche la sostanza, anche la vita»[1]!

---

[1] Le parole del De Sanctis qui sopra citate sono negli *Scritti politici*, a cura di G. Ferrarelli, Napoli, C.A. Morano, 1895, p. 215; *Nuovi Saggi critici*, Napoli, C.A. Morano, 1879, p. 527; *Scritti politici*, cit., p. 185; «Critica» di B. Croce, XI, 1913, p. 472; *Scr. pol.*, cit., pp. 158, 72-73, 73; B. Croce, *Gli Scritti di Francesco De Sanctis e la loro varia fortuna*, Bari, Laterza, 1917, pp. 57, 189-190; *Scr. pol.*, cit., pp. 302 e 259 e *N. Saggi*, cit., p. 226.

*Nazione e nazionalismo**

In tanto discorrere che si fa oggi di nazione e di valore e diritti della nazionalità, troppo spesso mi pare si perda di vista il concetto fondamentale che si vuol affermare; anzi, che tanto meno si vegga, quanto più se ne parla, e maggiore è il calore che ci si mette. Sicché si prova la strana impressione, che il nazionalismo minacci di uccidere quell'idea di nazione, che profondamente era piantata e viveva nella sana coscienza d'ogni buon patriota.

Bisogna pur dire che l'avrebbe già uccisa, se fosse vero che tutti i nazionalisti hanno della nazione quella concezione grettamente naturalistica, che, al dire d'un brillante scrittore, fa dell'uomo una bestia bizzarra, legata a una catena, una specie di *canis nationalis.* Il quale, se esistesse veramente, significherebbe (come è stato ben detto) la fine d'ogni cultura e d'ogni vita del pensiero: che non può aver valore spirituale, se non è universale. *Canis nationalis, asinus universalis!*

Può darsi che non tutti i nazionalisti partecipino a quella concezione; ma è certo che per essere veramente e seriamente nazionalisti converrebbe metter da parte il nazionalismo, se essere nazionalista vuol dire affermare la nazione come positiva realtà di fatto dell'uomo sociale. Giacché il concetto di nazione, da cui muove il nazionalismo, è effettivamente naturalistico, non solo quando presuppone la nazione come un fatto naturale, antropologico o etnografico; ma anche quando la considera bensì come una formazione storica, ma come una formazione già esistente in virtù di un processo, che venga egualmente presupposto. Concetto in ogni caso molto vago, e com'è noto, non suscettibile di precisa e rigorosa definizione, adattabile a tutte le forme concrete di associazione, cui pur si sente di non poter negare questo carattere della nazionalità. Concetto naturalistico, ripeto, se si parla di processo storico della nazionalità, come di un che già esistente e fondamento della vita morale e politica dell'individuo; poiché naturalismo è ogni concezione dell'uomo

---

* G. GENTILE, *Nazione e nazionalismo*, 2 marzo 1917, pubblicato in ID., *Guerra e fede*, cit., pp. 35-38.

come condizionato o da quel che si dice ordinariamente natura, sistema di forze inferiori e anteriori a ogni attività specificatamente umana; ovvero da quella realtà, che è dovuta all'opera umana, ma ad un'opera che è già esaurita e fissata nei suoi effetti, costituenti una seconda natura, anch'essa parimenti anteriore alla nuova attività umana. Naturalistica è non solo l'antropologia, che spiega i caratteri del genio, come una volta si tentava di fare, con le stimmate della costituzione somatica ereditaria; ma la psicologia della storia alla Taine, che con l'ambiente già formato crede spiegare un'opera letteraria.

Or bene, una nazione determinata da certi caratteri della struttura cranica, o dalla lingua, o dalla religione, o dal complesso della tradizione storica propria d'un popolo è una cosa, – posto pure che sia determinabile, – priva affatto d'ogni valore. È un fatto bruto, che non può essere per l'individuo, conscio della libertà essenziale al suo essere di spirito, se non quella catena, che esso deve spezzare per essere uomo per davvero e vivere la libera vita dello spirito.

Ma la nazione, come quella realtà spirituale, che l'Italia, per esempio, sentì vigorosamente di essere alla vigilia del suo risorgimento politico, e che fu il principio attivo della sua organizzazione politica, non era un fatto, ma una coscienza, un bisogno interiore, un processo morale, un atto insomma di vita, che trovò la sua massima espressione nel pensiero dei nostri scrittori, da Vico e Alfieri a Mazzini e Gioberti; senza i quali quella realtà, che si voleva affermare politicamente, non avrebbe preso consistenza, perché non avrebbe assunto la forma di chiara e ferma coscienza. Così è della famiglia, la cui sostanza etica non consiste nel fatto naturale della generazione, bensì nella coscienza del rapporto onde sono legati tra loro i suoi membri. Rapporto che è naturale e può non essere tale; come tale non è certamente quella somma di vincoli spirituali che la convivenza e la comunanza di interessi, di sentimenti, di pensieri viene via via creando; e che non sono tuttavia il contenuto del concetto che ciascuno ha della propria famiglia, se non vengono raccolti nella coscienza, sentiti come elementi costitutivi e incancellabili della personalità.

La nazione è, si può dire, una realtà storica. Ma bisogna in-

tendersi poi sulla portata di quel che è la storia. Storia, per esempio, è per l'italiano la sua lingua. E la lingua ha un suo processo, rappresentato dalla letteratura nel suo svolgimento, e da quanti documenti ci restino del parlare dei nostri morti, nonché dalla lingua che sentiamo tuttavia sonare, viva, sulla bocca del popolo in mezzo al quale viviamo. Questa lingua è certamente un elemento, anzi una forma totale (un aspetto) della nostra nazionalità, in quanto la sentiamo nostra. Ma bisogna pure osservare che questa lingua non è da noi posseduta, pur essendo la lingua storicamente costituitasi in Italia, se non è studiata, e intesa, e quindi appropriata, e fatta realmente nostra, come ognuno riesce a farla con quella capacità artistica di cui è provveduto. Basta considerare che la lingua del Carducci è la lingua sua; anzi (a farne uno spoglio lessicale esatto) è ogni volta una lingua determinata, sempre nuova e significativa appunto perché nuova e congrua alla vita interiore in atto. Sicché la lingua d'ognuno di noi è sì la lingua della sua nazione, ma quella lingua appunto che egli sente come lingua della sua nazione.

La religione, ecco un altro elemento storico della nostra nazionalità, in cui noi troveremo le radici dell'esser nostro, in quanto abbiamo coscienza della nostra personalità nazionale. Ma qual è questa storia del nostro spirito religioso? È la storia d'Italia, per esempio, del cattolico? o quella del razionalista? o quella del protestante? La storia, sì certamente, è alla base del nostro essere di uomini, consapevoli di questo loro essere, che è il loro formarsi. Ma questa storia non è un dato, né un fatto: essa è un atto; è quel fatto che noi facciamo, ricostruendolo e rimettendolo per tal modo innanzi a noi.

In conclusione, non è la personalità in funzione della storia, ma la storia è in funzione della personalità. Di guisa che la storia non si presuppone e non si può presupporre, quasi fosse qualcosa di bello e fatto, patrimonio ereditato dai padri, e da noi ricevuto come sostanza della nostra nazione. La nazione non c'è, se non in quanto si fa; ed è quella che la facciamo noi col nostro serio lavoro, coi nostri sforzi, non credendo mai che essa ci sia già, anzi pensando proprio il contrario: che essa non c'è mai, e rimane sempre da creare.

Altrimenti, ci contentiamo di vuote parole e di programmi

inafferrabili; magari bene battezzati, ma impotenti a creare un orientamento e una disciplina delle buone energie attratte dalla mirabile virtù dei bei nomi.

7.

LA POLITICA PER LA NUOVA ITALIA*

[…]. 6. Ma bisogna che passi. Bisogna che passi dovunque; ma sopra tutto in Italia. La quale ha sofferto in tutta l'età moderna, dal Rinascimento in qua, quando per tutto risorgeva l'uomo, fiero del senso della sua potenza, non solo tra gli uomini, ma nell'universo, e l'affrontava, questo universo, per padroneggiarlo e farsi valere, e foggiarsi la sua storia, ha sofferto dico le più dure conseguenze del divorzio tra il mondo e lo spirito, e quindi tra il fare e il pensare. Questa povera Italia, oziosa e lenta, in cui sì altamente s'è pensato – sempre alla testa del mondo moderno – e così vilmente si è operato, finché almeno non è suonata l'ora della riscossa, nel Risorgimento, cominciato nel secolo XVIII, quando infatti il pensiero divenne azione, e si cominciò a sdegnare così l'arte come il sapere che non fosse parte della vita, e la vita stessa! Questa Italia, il cui significato nella storia dell'Europa moderna, è tutto qui: un popolo, come poteva essere quello del Rinascimento, di forti individualità, ma astratte dal sistema della vita. E quindi assorte in un'arte della guerra e del governo, in cui la *virtù* dell'individuo potesse meravigliosamente spiegarsi anche a dispetto della *fortuna*, ma senza essere la forza di tutto un sistema nazionale o, comunque, generale; e in un'arte della fantasia e in una speculazione dell'intelletto, non meno mirabili di libera genialità, nell'espressione lirica della personalità e nell'investigazione della natura affrancata da ogni

---

* G. Gentile, *Politica e filosofia*, in «Politica», dicembre 1918, poi pubblicato in Id., *Dopo la vittoria*, cit., pp. 150-158.

preconcetta preoccupazione, quasi immediata ascoltazione della voce interiore dell'essere: ma in un'arte che non toccava né anch'essa la vita, e in un pensiero che la sua libertà conquistava a un tratto, spezzando ogni vincolo con le istituzioni reali, con la religione dei padri, tuttavia persistente nel costume e nella pratica della vita, e con la stessa politica guardata come *res privata* dei dominanti. Donde la decadenza secolare, appena il primo slancio individualistico della Rinascita diè tutti i frutti che poteva dare, e non poté attingere quell'ulteriore sviluppo, che ebbe fuori d'Italia. Donde tutta quella nostra civiltà dal Cinque al Settecento, elegante, raffinata, ma vuota. Il cui segreto, concettualmente definito, è questo: che lo spirito nella sua attività superiore (pensiero della realtà) si ritiene opposto alla realtà e quindi inetto, perché da natura non destinato ad operare su di essa. Non destinato ad operare sulla realtà, perché la realtà c'è quando sopraggiunge il pensiero. Donde areligiosità, come apoliticità del pensiero, in quanto la religione, al pari della politica, era all'italiano un presupposto, e non un prodotto dello spirito: c'era già, e l'uomo la trovava innanzi a sé, senza che egli se la fosse creata: c'era, al pari della politica, non solo come rivelazione sovrannaturale, che ciascun individuo avesse da raccogliere e interpretare nell'intimo della propria coscienza, ma come rivelazione già interpretata, già fissa in un organismo sociale, in una Chiesa docente, realtà storica, di quella storia che l'individuo non deve che accettare, poiché essa appartiene al passato; così come ogni persona ragionevole deve riconoscere e accettare le leggi della natura, che si può intendere ma non giudicare.

Ebbene, questa fu la vecchia Italia; ma questa non è la nuova, la nostra, sorta nel mondo quando l'idea di un'Italia reale, concreta, politicamente esistente e operante nella storia cessò di parere un'idea politica o semplicemente un'idea – qual era almeno da Dante in poi – e diventò una realtà, o un'idea attiva, produttiva essa stessa della propria realizzazione: quando cioè il pensiero fu la stessa vita, la forza operosa, creatrice di realtà storica. Giacché da qualunque parte si guardi la letteratura del nostro Risorgimento, nei poeti o negli scrittori politici, negli storici o nei filosofi, essa in tutti ci mostra una comune fisionomia, affatto nuova nella storia d'Italia. È un'anima nuova, quan-

tunque preannunziata da Alfieri, Parini e Foscolo. Si potrebbe dire che c'è una *serietà*, per l'innanzi ignorata dalla letteratura italiana: una serietà che consiste nella unità e compattezza della personalità degli scrittori, che, sperino o pensino, narrino storie o costruiscano sistemi, hanno un medesimo interesse, e si sente che dicono tutti sul serio. Il Manzoni dei *Promessi sposi* è un artista perfetto, in cui le preoccupazioni pratiche non si può dire certamente che intorbidino la serena visione poetica, quell'olimpica calma che è propria dell'arte vera; nondimeno nei *Promessi sposi*, come in tutto il resto della sua opera poetica, Alessandro Manzoni non è soltanto un artista, ma è un uomo: un uomo che ha una fede, che s'irradia nel suo mondo poetico. E la sostanza della sua poesia coincide assolutamente col contenuto dello spirito, e cioè del carattere, della volontà dell'autore. Il quale perciò, scrivendo e poetando, non si sequestra dalla vita nel pensiero, ma entra nella vita e vi agisce. E come fa il poeta, fa il filosofo e fa lo storico. Esempio insigne il Gioberti, sul quale ho richiamato altra volta l'attenzione come rappresentante della nuova filosofia degna della nuova Italia, e del quale non c'è libro che non sia insieme pensiero ed azione: non già – come qualcuno, dominato tuttavia dal vecchio concetto della filosofia, potrebbe dire – perché nello scrittore subalpino siano insieme commisti e confusi come due cose diverse, ma perché egli raggiunge in atto il nuovo punto di vista della filosofia, e in generale del pensiero, che è, esso stesso, realizzazione della realtà.

7. Da questo punto di vista, dunque, la filosofia è, e dev'essere, non concetto di una realtà presupposta, ma concetto della realtà che si realizza appunto perché si concepisce. La filosofia pertanto non conosce più un oggetto che le preesista; ossia non conosce più una natura, né può conoscere una realtà spirituale che non sia quella stessa che essa costruisce. E se chi dice realtà spirituale, dice storia, che si configura come processo comune (interindividuale), governato da una volontà unica che informa di sé tutto il processo e stringe gl'individui molteplici in una superiore individualità spirituale, la filosofia, oggi, non conosce il suo oggetto, se non come storia e vita dello Stato. E se conoscere per lei è costruire (conoscere tanto quanto costruire), la

conseguenza è, che il sequestrarsi della filosofia dalla politica non è possibile se non a patto di costruirsi una politica astratta, e cioè presupporre fuori di sé quell'altra politica (che sarebbe la concreta e reale), secondo l'errore del concetto classico del pensiero, che s'è dimostrato assurdo. O filosofare all'antica, come ancora molti fanno; e allora è possibile disinteressarsi (come si dice) della politica; ma allora è inevitabile a chi è logico il ritorno al vecchio naturalismo. O mettersi in regola col progresso critico del pensiero, che sente l'impossibilità di pensare presupponendo la vita e quindi sovrapponendosi ad essa; e allora una filosofia che non sia affiatata con la vita, cioè con la vita del proprio tempo e del proprio paese, che è a ciascuno la vita onde si vive la vita universale, è una cosa priva di senso.

Che cosa questo affiatamento significhi è ormai chiaro. Non certo fare il politicante oltre che il filosofo; e presentare la propria candidatura alla prima occasione per alternare gli studi tranquilli ed umbratili col tumulto dei comizi e delle assemblee. Questa, se mai, sarà l'interpretazione volgare, ma ormai anche troppo nota, dei professori stanchi della scuola; pei quali la filosofia non è il maggiore interesse. Si tratta di cosa molto più semplice. Come il filosofo fa la logica, osservando e studiando il processo logico dello spirito (che vuol dire recando in atto egli stesso la sua propria natura logica), così il filosofo fa anche la politica (la teoria politica); ma questa sua politica non può farla altrimenti che osservando la reale politica e studiandola; il che, anche qui, vuol dire vivendola, o, se si vuole, partecipandovi: studiandola non da spettatore, ma come il suo proprio affare e con l'interesse che si può mettere nel sistema della propria vita. Poiché, per filosofo che sia, non cesserà mai di essere cittadino della sua patria; e di sé perciò egli non potrà dire mai di avere cognizione, se non studia se stesso nel sistema, con cui fa un tutto, e per cui veramente è reale, nella storia; e però nello Stato.

E aver cognizione di sé è filosofare; non dello spirito, che è, astrattamente, comune natura di tutti. Anche quest'astrazione deve essere sorpassata. La realtà nota alla filosofia moderna è lo spirito inteso come quella realtà appunto che il filosofo attua filosofando; egli stesso, nella posizione e nello sviluppo della propria personalità concreta. E però filosofare è precisamente conoscere

(e quindi costruire) non una generica personalità politica e il sistema al quale essa può appartenere, ma la propria personalità attuale nel sistema della politica del proprio paese. E soltanto attraverso la determinatezza di questa individualità storica si fa strada l'universalità del concetto, a cui la filosofia oggi aspira.

8. Ma, se così è, mentre ci siamo indugiati a risolvere la prima questione, relativa all'intima relazione della filosofia con la politica, noi abbiamo pur risoluta l'altra, della relazione che la politica ha con la filosofia. Tanto è vero che le due questioni sono due facce diverse di un solo problema. Giacché se il pensiero moderno non ammette una politica che non sia lo stesso pensiero, da una parte non sarà consentito di pensare filosoficamente lasciando fuori della filosofia la politica; ma dall'altra non sarà né pur concepibile una politica che prescinda dal pensiero filosofico; visto che i due termini, superata l'astrattezza della distinzione dedotta dal concetto antico della filosofia, coincidono in uno. E qui si manifesta il valore di un'idea che già fu accennata al principio di questo scritto: che cioè la politica è inseparabilmente legata a quella filosofia la quale abbia coscienza del suo essenziale rapporto con la politica. Idea che basterà chiarire per acquistare la nozione esatta del rapporto onde la politica è, secondo noi, strettamente avvinta al pensiero filosofico.

L'idea sarà chiarissima se alla filosofia, quale noi l'intendiamo nelle sue attinenze con la realtà politica, opponiamo per un momento quell'altra filosofia, che ha in ogni tempo allontanati da sé gli uomini di Stato e tutti i realisti della politica. Giacché anche nella filosofia politica s'è ripercossa, com'era naturale, quella forma intellettualistica del pensiero antico, che faceva della vita un antecedente del pensiero, anche quando, come nella *Repubblica* di Platone e nello stesso scritto kantiano *Per la pace perpetua*, si proponeva di agire sulla vita. Tutta la concezione giusnaturalistica e metafisica poggia infatti sul concetto che non propriamente la vita storica, positiva, attuale sia il presupposto dei pensiero (che, in tale ipotesi, evidentemente non potrebbe esercitare azione di sorta sulla vita stessa), ma un'altra vita, ideale ed eterna, e come tale dotata di valore assoluto. Il diritto di natura, come la giustizia di Platone, è nella sua idealità quel medesimo che al

positivista è il fatto, condizione del pensiero; un assoluto antecedente, che è in sé quel che è, e che al pensiero non spetta se non riconoscere: quindi, io dico, realtà concepita naturalisticamente o, più brevemente, natura, alla quale, secondo il filosofo che la scopre nel fondo della sua intelligenza, si oppone ma deve conformarsi quell'altra che egli empiricamente vede pur prevalere nella lotta, a parer suo irrazionale, degl'interessi particolari e delle passioni. Ma una tale filosofia ha sempre la realtà (la *vera* realtà) alle sue spalle; e non è in grado perciò d'intendere quella che è reale per davvero appunto perché non è la natura, ma il mondo di cui egli è l'artefice. Quell'*ideale*, che è per Kant l'idea della pace perpetua, è norma, secondo lui, della politica internazionale, perché derivante non dalla meditazione della storia, anzi dalla contemplazione di un'ideale natura, che è in contrasto con la storia: tanto in contrasto quanto l'immutabilità della natura, in generale, ripugna alla dialettica mobilità dello spirito.

Tutta quella filosofia insomma è metafisica, perché intellettualistica e naturalistica, e quindi astratta rispetto alla storia, e incapace per conseguenza di affiatarsi con essa e agire dentro di essa. Esempio, viceversa, di opposto pensare, il materialismo storico con la sua dottrina della lotta di classe; per cui la classe lavoratrice si schiera contro quella detentrice dei mezzi di produzione, non perché questo sia il dovere, e né anche perché *naturalmente* sia portata a questa lotta. Se la lotta fosse affatto naturale, il *Manifesto* non avrebbe senso; e sarebbe sciocco il grido da esso lanciato ai proletari di tutto il mondo: *Unitevi!* L'unione, l'organizzazione è possibile soltanto in quel modo che è proprio d'ogni azione umana; cioè solo in quanto è volontà, proposito, programma; ma un programma che, a sua volta, non sia arbitrio, cioè pensiero dell'individuo assorto in una sua idea di giustizia astratta, o in generale pensiero sovrapposto alla realtà, ma questa realtà stessa, che si realizza mediante la coscienza di sé. I proletari marxisti, senza questa coscienza di sé, che il materialismo storico intende di dar loro, non si uniscono: e la lotta di classe diventa un'utopia invece di essere, come è stata nell'ultimo mezzo secolo, una delle parti più vive della storia. Giacché noi potremo combattere il materialismo, come una filosofia insufficiente; e attraverso di esso vincere la lotta di classe e

instaurare altri metodi di azione politica; ma non potremo fare né che il materialismo storico non sia stato una filosofia avente una grandissima importanza storica proprio perché fu anche una politica, né che il materialismo storico sia vinto altrimenti che con una filosofia, realistica com'esso, anzi più realistica.

9. Dico *filosofia realistica*, e spero di non essere frainteso. Dire «filosofia realistica» è dire «politica realistica», la quale, comunque, è la vita storica dello Stato nella sua dinamicità: ossia quella politica che sola è propriamente reale. E la filosofia è, rispetto alla politica, realistica quando fa tutt'uno con la politica reale, essendone la coscienza critica, come il marxismo può ritenersi coscienza critica del movimento comunista che fa capo a Marx.

Ora, si badi bene, questa filosofia che fa tutt'uno con la reale politica, non è un postulato filosofico né una invenzione di laici pensatori. Essa, può dirsi, c'è stata sempre. E quel che è stato Marx per il comunismo, è stato ogni uomo politico per la parte e per l'opera sua. Accanto a Giambattista Vico, ammirato, venerato ma incompreso, sta Bernardo Tanucci. Il quale non comprende la filosofia del grande e umile professore universitario, che ha in tanta stima; ma non perciò non ha anche lui la sua filosofia (che in qualche punto s'incontra col pensiero vichiano). Accanto a Vincenzo Gioberti, da cui lo respinge più che il dissenso su particolari questioni e il complesso dei rapporti personali diversi, l'antitesi del temperamento e dell'educazione mentale, sta Camillo di Cavour che, malgrado l'antipatia per l'uomo e per certi suoi atteggiamenti, il filosofo preconizza come il futuro statista che eseguirà il programma del suo *Rinnovamento*: ma Cavour, se gli ripugna la dommatica filosofia teologizzante dell'abate suo concittadino, ha la sua filosofia, tutta pregna di problemi religiosi e morali, che egli certamente è incapace di risolvere con chiarezza di analisi e profondità di principii speculativi, ma non perciò se ne giova meno ad animare le audacie e i propositi lungimiranti della sua politica.

Appunto questa filosofia dei politici, e non quella degli astratti filosofi ignari del mondo in cui vivono e noncuranti della realtà che preme su di loro e che essi, quasi sognando, pur vivono, questa è la filosofia che fa tutt'uno con la politica. Ma essa ha bisogno

di quello svolgimento, che sdegnava giustamente quando svolgimento di idee filosofiche, immanenti nell'umano pensiero, voleva dire quel mettersi fuori delle cose, sopra di esse, e costruire un altro mondo, luminoso ma senza consistenza. A quella filosofia ben facevano i politici a volger le spalle, e se Cosimo dei Medici sollecitava gli amici umanisti che gli traducessero dal greco la celebrata *Repubblica*, ei non ne aspettava di certo lume alle proprie idee. Non perder di vista la realtà, non soffocarla dentro di sé, anzi potenziarne l'energia, che è in noi, padroneggiando il nostro pensiero.

In Italia i Partiti più vivaci e combattivi degli ultimi tempi hanno avuti programmi che sono filosofie. A queste filosofie la vecchia parte liberale ha contrapposta la sua, che ora qui non tocca di esporre né criticare. Tutti la conoscono, e si riassume in poche formole, alle quali si ricorre nelle grandi occasioni come ad articoli di fede. Ebbene: siano magari vere; non c'è verità che il pensiero moderno possa credere di possedere, senza sperimentarne e restaurarne continuamente il valore con la discussione e la critica, ossia col risalire sempre fino ai principii e sottoporre ad esame le radici più profonde delle nostre convinzioni. Soltanto a questo patto una formola può essere un pensiero, e un pensiero generare una fede. Quella fede che, tutti ne vorranno convenire, è la sanità dello spirito, e la condizione imprescindibile del carattere morale e politico.

*Discorsi di religione. Il problema politico**

I. In questo primo discorso mi rivolgo ai giovani. Il problema infatti non esiste per gli uomini fatti, i quali lo hanno risoluto con una negazione, ormai passata in giudicato, e non intendono tornarvi su. E fanno ora il viso dell'arme e ora quello del fastidio a chi in una questione politica abbia la malinconia o l'ingenuità

---

* G. Gentile, *Il problema politico*, in «Politica», marzo 1920, poi pubblicato in Id., *Discorsi di religione*, "Opere complete" - vol. XXXVII, Firenze, Sansoni, 1957, pp. 289-313.

di richiamare l'attenzione sopra l'interesse religioso che essa può presentare. Giacché agli occhi loro chi parla ancora di religione o è un clericale o è un mistico: come dire, che o appartiene a un mondo finito per sempre, o appartiene a un mondo diverso da quello in cui tutti viviamo e tutti sono sempre vissuti, e che è il solo che esista; e se appartiene al primo, dev'essere rimandato a seppellire i morti; e se appartiene al secondo, deve trarsi da parte e non mettersi tra i piedi alla gente che lavora, e si preoccupa dei problemi concreti di cui è intessuta la vita, e che per vivere bisogna pure affrontare e risolvere.

Ma i giovani, che una volta abbracciavano con entusiasmo questa filosofia, quando infatti questa filosofia appariva una filosofia giovanile, e quindi il programma e la fede di una vita nuova, ora cominciano a non essere così facilmente soddisfatti, e ad esitare innanzi ad essa, o piuttosto a provare una certa ripugnanza contro di essa, come innanzi al vuoto, da cui istintivamente l'animo rifugge. Continuano ad apprendere dai vecchi maestri la solita dottrina, la vecchia dottrina, già tante volte sorta e risorta nel mondo, liberatrice dell'uomo dall'incubo delle autorità trascendenti e compressive della libertà della vita, e devianti lo spirito umano dalla consapevolezza di tutte le cose reali in cui la vita si svolge; ma com'è sempre accaduto nell'alterna vicenda delle credenze religiose, cominciano a sentire il gusto insipido di questa libertà e di questa vita, che tale dottrina magnifica. Sì, la libertà è il dono divino onde più si nobilita ed esalta la vita; ma è questa la libertà? questa, che toglie all'uomo, insieme con gli oneri, tutti i vantaggi delle concezioni, che inquadravano la vita dell'uomo in una vasta cornice sopra uno sfondo di speranza e di fede corroboratrice di tutte le sue energie? Questa è la vita reale, concreta, che noi nella nostra effettuale esistenza dobbiamo vivere? Questa, in cui non trova più un punto d'appoggio, e da cui non riceve più un significato quell'aspirazione, quella forza infinita, che dal fondo dell'anima ci spinge appunto alla vita, e ci lega ad essa, e in essa ci sorregge, e insomma ci fa vivere? E c'è forse nulla di più concreto e positivo di questo slancio interiore che, istante per istante, genera il nostro essere nella luce che investe, insieme con la nostra persona, tutte le cose particolari a cui la nostra persona è connessa?

I giovani, i nostri giovani, che in questi ultimi anni hanno così intensamente vissuto, e così vivamente sperimentato la grande necessità della vita, come legge dominatrice dell'uomo, che le si trova di continuo di fronte, libero sì, ma conscio della inviolabilità di questa legge che lo fronteggia; i giovani che hanno imparato a sentire così fortemente vibrare la propria anima in faccia alla morte, non quale destino ineluttabile della natura, anzi come dovere e ideale; i nostri giovani si trovano a possedere della libertà e della vita un concetto ben diverso da quello che se ne professava spensieratamente una volta, e se ne ha tuttavia dagli uomini che la guerra videro e non vissero, né son capaci di aprire gli occhi sulle novità dalla guerra prodotte negli animi. È un concetto oscuro, vago, ma confitto ben addentro nella coscienza e, sto per dire, nel cuore dei giovani; e vi pulsa impetuoso per venire alla piena luce della riflessione, della critica, dei propositi deliberati e dei programmi di condotta.

E ai giovani perciò mi rivolgo con le seguenti considerazioni indirizzate a chiarire quel concetto o stato di coscienza che si voglia dire.

II. Molte riviste giovanili, come ognuno può vedere da sé, combattono oggi l'anticlericalismo della vecchia mentalità politica e filosofica prevalsa in Italia dopo il 1870, poiché venne a mancare, indi a poco, con la caduta della Destra, il movimento liberale che era stato l'anima direttiva del Risorgimento, e sottentrò quel democraticismo, che era destinato infatti ad esercitare una funzione storica importante, ma che ormai si può dire abbia compiuto interamente il suo ciclo: quel democraticismo, che si sforzava di sollevare al grado della nuova coscienza nazionale, rappresentata dallo Stato unitario e libero, le forze popolari rimaste estranee e passive, in grandissima parte, al processo di formazione di questo Stato: quasi materia amorfa, che voleva essere assorbita nel circolo della nuova vita, affinché l'organismo politico acquistasse solidità, concretezza storica e vigore, e cessasse di essere un'idea realizzata a metà come prodotto del pensiero e della coscienza morale dominanti della cultura italiana. Gli uomini della Sinistra promossero e diressero quest'opera di accostamento delle classi sociali più basse agl'interessi dello

Stato, andando incontro da una parte allo sviluppo economico della borghesia favorita dal nuovo regime e generante dal suo seno un proletariato ignoto alla vecchia Italia; e dall'altra, accingendosi con l'istruzione elementare e con l'organizzazione politica alla educazione del popolo. Ma essi recarono in quest'opera quella stessa mentalità, con cui, attraverso il Risorgimento, avevano osteggiato il pensiero della parte che allora prevalse e alla quale ora sottentravano.

Il Risorgimento italiano, infatti, non era stato né irreligioso né antichiesastico. I liberali continuatori del Romagnosi nell'Italia superiore, come Ferrari e Cattaneo, furono presto tagliati fuori dal movimento. In Toscana la scuola del Niccolini, rimasto anche lui fieramente legato alle idee del secolo XVIII e tenacemente, dispettosamente, ostile alle tendenze religiose del romanticismo lombardo, soggiacque al liberalismo del Capponi che il rinnovamento politico italiano non sapeva concepire se non come rinnovamento, prima di tutto, morale, e la concezione morale della vita immedesimava con la concezione religiosa: mentre il fortissimo senso storico, che era la nota fondamentale del suo spirito, non gli lasciava sfuggire l'impossibilità di astrarre una indeterminata e vaga religiosità mistica dal complesso concreto della vita storica italiana, intimamente cattolica. Il Quarantotto fu giobertiano: forze mazziniane, ma, nella gran maggioranza, piegate e sottomesse alla disciplina delle idee bandite con alto senso storico nell'utopia del *Primato*: tutto costruito sul fondamento dell'intuizione religiosa della vita in generale, e della storia d'Italia in particolare. La più grande mente sistematica del tempo, alla quale tutti guardano e dalla quale tutti traggono norma, anche repugnando, Antonio Rosmini: pensatore eminentemente cattolico, che validamente reagisce contro tutte le ideologie e dottrine del secolo XVIII, e restituisce o fa acquistare all'Italia la sua indipendenza spirituale dalla Francia, che poco prima l'aveva invasa colle armi dopo averla già invasa con le idee. Accanto al Rosmini, animatore, quale appunto il Gioberti lo additava alla fine del suo primo libro, la *Teorica del sovrannaturale*, animatore di questa nuova Italia, che si formava una coscienza, una personalità da far valere nel mondo, Alessandro Manzoni: un poeta, ma, come ogni vero e grande poeta, interprete e banditore d'una parola nuova di significato

universale: vero programma di vita morale, spirituale. La fiamma di fede, lo slancio, l'impeto, comunicato a questa nuova Italia, che si svegliava e si apprestava a risorgere, da Giuseppe Mazzini, fu, nella stessa indeterminatezza pratica, una intuizione religiosa della vita dello spirito, veduta appunto come cristiana milizia di sacrificio dell'individuo all'ideale, nella cui realizzazione l'individuo ritrova il vero se stesso. Tutta la spinta insomma al Risorgimento italiano venne da quel romanticismo che fu reazione al sensismo, al razionalismo, all'illuminismo antistorico del secolo precedente; a quella mentalità, alla quale i francesi, precipitatisi in Italia dietro a Napoleone, s'erano affrettati ad elevare quei freddi templi delle logge massoniche[1], di cui ci diedero anche il nome, consenzienti, plaudenti e cooperanti tutti i vecchi italiani rappresentanti della cultura del secolo che tramontava; per esempio, il Romagnosi, che pargoleggiò anche lui in quella che l'italianissimo Alfieri aveva detta «buffonesca società»[2].

Cadde nel 1848 e nel seguente anno il primo Risorgimento, valso tuttavia a dimostrare alla decrepita Europa del 1815 che una nuova coscienza nazionale era sorta, e non si sarebbe mai più potuta reprimere e soffocare. Ma l'opera interrotta fu tosto ripresa con mano ferma e con occhio sagace e condotta al termine glorioso dal genio di Cavour, che il problema nazionale trasformò in problema internazionale; e questo poté fare traendo prima di tutto, all'interno, la rivoluzione nell'orbita dello Stato, conferendo quindi allo Stato tutto il prestigio e la potenza morale della rivoluzione, ed elevando esso Stato, malgrado il suo stesso realismo, ad un'alta funzione etico-religiosa. Giacché, anche per lui, lo Stato fu non un'opera d'arte, come avrebbe potuto essere per un Machiavelli, nel Cinquecento, la formazione di uno Stato bene ordinato, ma ristorazione veramente politica, epperò rigeneratrice delle energie morali, anche per lui inseparabili da

---

[1] Particolarmente istruttivi gli studi recenti di A. Luzio, *La Massoneria sotto il Regno Italico e la Restaurazione austriaca*, Milano, Cogliati, 1918 (estr. all'*Arch. Stor. Lomb.*). Da vedere ivi (pp. 38 ss. e 67-69) i curiosissimi discorsi di Francesco Salfi e dei Romagnosi. [Vedi ora dello stesso autore, *La Massoneria* e *il Risorgimento italiano*, Bologna, Zanichelli, 1925, vol. I, pp. 1-150].

[2] V. Alfieri, *Vita*, ep. IV, cap. I.

un profondo sentimento religioso. Donde, per lui, la grandissima importanza della Questione romana, sentita come non pure questione astrattamente politica, ma come questione anche essenzialmente religiosa, secondo che viene messo sempre più in chiaro dagli studi recenti sullo svolgimento del suo pensiero. Anch'egli guardò alla Chiesa e agli interessi che sono ad essa legati col più sincero rispetto e con la massima serietà[3]. E se non tutti i suoi successori furono della tempra misticamente religiosa di un Bettino Ricasoli, in tutti, finché l'Italia non ebbe Roma e non parve così condotta al suo compimento fatale l'opera del Risorgimento, più o meno coerente, più o meno consapevole e vigoroso, perdurò lo spirito del Romanticismo. Lo Stato continuò ad essere concepito come una realtà morale, una sostanza da realizzarsi dal libero volere etico, cui non è dato prescindere da un concetto religioso della vita.

III. Chiuso invece quel ciclo, che si può considerare come il periodo eroico della nuova Italia, abbattuto il Potere temporale, fattosi più acuto quindi il dissidio tra lo Stato recente e la Chiesa

---

[3] Mi permetto di richiamare alla memoria soltanto questa dichiarazione da lui fatta in Senato il 9 aprile 1861: «Io credo che sia facile di dimostrare che l'Italia è la nazione del mondo la più atta ad applicare i grandi principii che ho avuto l'onore di proclamare. E perché, o signori? Perché in Italia il partito liberale è più cattolico che in qualunque altra parte d'Europa. In Italia i grandi pensatori (non parlo dei tempi andati, ma di quelli del secolo presente) si sono affaticati per conciliare lo spirito di libertà col sentimento religioso: ed io posso tanto più proclamare questa verità innanzi a voi, in quanto che la maggior gloria letteraria d'Italia, l'uomo illustre che voi vi onorate d'annoverare fra i vostri colleghi, il primo poeta vivente d'Europa, ha sempre cercato di conciliare questi grandi principii; ne' suoi versi immortali ha celebrato le glorie della Chiesa coi sentimenti più liberali; e quasi alla fine della sua carriera, si mantenne sempre fedele all'uno e all'altro principio. E nella sfera della filosofia, là dove la conciliazione forse è più difficile, dove l'antagonismo si manifesta più facilmente, i nostri due grandi filosofi, quantunque in campo diverso, si accordano in un pensiero, il quale domina tutte le loro teorie, la riforma di certi abusi, la conciliazione dello spirito di libertà col sentimento religioso. Antonio Rosmini e Vincenzo Gioberti hanno consacrato tutta la loro vita, tutta la vastità del loro ingegno all'arduo lavoro di propugnare la conciliazione dei due grandi principii sui quali riposar deve la società moderna» (*Il conte di Cavour in Parlamento*, a cura di I. Artomo e A. Blanc, Firenze, Barbèra, 1868, pp. 677-678).

restia al nuovo ordine di cose, e minacciosa e ansiosa di scorgere all'orizzonte qualunque accenno di ostilità allo Stato italiano, gli uomini che ebbero il governo di questo e ne promossero lo sviluppo non credettero d'avere altro di meglio da fare, che romperla definitivamente non solo con la Chiesa, ma con la religione stessa, che della Chiesa era la forza; e tornare al vecchio programma del secolo XVIII, poiché intanto nella cultura generale e nella filosofia pareva col naturalismo e col positivismo tornata in onore la concezione intellettualistica, profondamente materialistica, della scienza e della vita. Le logge si affollarono di adepti, i quali, schierandosi contro la Chiesa nemica dello Stato, sentivano di abbracciarsi con tutti i nemici della Chiesa, per brutti o sciocchi che fossero. Si tornò a parlare di «Scienza» con quella stessa unzione con cui nel Settecento si parlava dei lumi; e purché fosse battezzata con quel nome sacro, ogni forma di pensiero e di letteratura fu accolta con plauso e celebrata conquista definitiva del genere umano e liberazione dello spirito dalle tenebre dell'errore e dell'ignoranza. Si tornò a parlare di ateismo con quella stessa gioia infantile, con cui se n'era parlato in Inghilterra sulla fine del Seicento e poi in Francia nel secolo seguente. Il filosofo di quel periodo del nostro pensiero fu appunto uno dei più solenni banditori italiani della dottrina democratica, di quelli onde più si onorò l'associazione dei liberi muratori, il Bovio; che ieraticamente oracoleggiava tra le moltitudini attonite e sbalordite, predicando il verbo novello del suo «naturalismo matematico»: nebulosa oscura, che mai non riuscì a prendere forma determinata e definitiva, ma che voleva significare appunto la sintesi d'una scienza dommaticamente accampata contro ogni tentativo di riscossa spirituale, tutta chiusa nel suo oggetto fantasticato come una natura lucreziana stretta dalle leggi eterne, di là da ogni umano consiglio ed arbitrio. E se dai comizi si ricorreva nelle aule universitarie all'umbratile filosofia di pensatori più schivi dell'aura popolare ma creduti tuttavia interpreti dello spirito dominante nella cultura e nella nuova vita italiana, dal Bovio si passava all'Ardigò: caposcuola di un positivismo, che era anch'esso un metafisico naturalismo: un duro, ombroso dommatismo, disposto a fiaccare spietatamente ogni senso umano sotto la massiccia fede di una rappresentazione grettamente materiale della realtà.

Vico l'avrebbe detto un periodo di ricorsa barbarie.

Il secolo XVIII, negato e deriso dagli scrittori della prima metà del secolo, che avevano suscitato e accompagnato l'Italia lungo la via della sua riscossa nazionale, risorgeva tal quale, se non con qualche peggioramento, quando l'Italia aveva bisogno di rassodarsi nel suo nuovo assetto e infondere nuovo vigor di vita nella sua mole così faticosamente raccolta e composta ad unità. La scienza, ossia l'insieme delle scienze, a cui è naturalmente immanente l'ingenuo dommatismo materialistico, erano ben soddisfatte di cotesta filosofia, che permetteva loro di riassumere le più arroganti pretese nel dominio del pensiero, per esercitare la parte che era sempre spettata in proprio alla filosofia, legislatrice suprema d'ogni orientamento spirituale; e si tornò all'antica e tante volte sfatata pretesa di volere scientifica tutta la vita. Naturalistica si volle anche l'arte; o, come pur si disse, *veristica.* E la critica dell'arte e ogni storia, da comprensione, cioè coscienza, e quindi propulsione, della vita dello spirito, si convertì in grave erudizione, registratrice faticosa di fatti, privi di ogni intimo significato, materia di severa, fredda curiosità indifferente. Conoscere, conoscere, fu il supremo ideale: conoscere, s'intende, non una realtà da instaurare, o trasformare a seconda delle nostre idee e dei nostri fini; ma quell'eterno vero, che è al di là da noi, e a cui noi dobbiamo ricondurci, per vivere in seno alla realtà; a quella realtà, alla quale non si può comandare se non obbedendo. I valori spirituali si offuscarono e si perdettero di vista, poiché lo spirito, voltosi tutto all'esterno, non ebbe più occhi per se stesso, pel mondo in cui ogni valore ha radice e realtà.

IV. Quando nei primi anni di questo secolo noi ci siamo rivolti indietro a cercare qual concetto si ebbe, in quel torbido periodo dell'ultimo trentennio, dell'arte, della religione, della morale, della filosofia, di ogni forma di realtà insomma, che sia reale nell'anima umana, abbiamo trovato il vuoto, il nulla, il buio della più brutale incoscienza.

Tutto era diventato un fatto.

Fatto? Ma chi dice fatto, non dice ciò che è già in essere, il duro risultato irriformabile, soggetto a una sua legge, negazione della libertà, ripugnante a ogni valutazione e sordo perciò

allo spirito? Appunto, questo era il significato del positivismo, a cui si abbandonò l'Italia, per la logica interna della sua storia particolare, e per effetto del movimento generale del pensiero contemporaneo, quando essa era fatta, ma, nientemeno, si dovevano fare gli italiani!

E si fecero come si potevano fare, sforzandosi di concentrare nella scuola pubblica, e in tutto lo Stato, il vuoto, che fu detto «laicità», togliendone il concetto – come aveva fatto l'illuminismo e quindi il giacobinismo, a cui la nuova cultura tornava saltando indietro sopra il gran movimento idealistico, spiritualistico e storico del secolo XIX – dalla concezione scientifica e intellettualistica della vita, e perfettamente ignorando il cammino che questo concetto della laicità aveva fatto dopo la Rivoluzione.

Giacché, quando si parla di laicità, bisogna distinguere, se non si vuol restare nell'equivoco. C'è una laicità, che io altra volta dissi *negativa*; ed è la forma originaria, primitiva, ingenua e puerile dello spirito laico, quale proruppe nella realtà storica europea con la Rivoluzione, ma fu preparato dal movimento libertino del Seicento, anzi dal Rinascimento italiano. E questa laicità corrisponde alla negazione pura e semplice della religione, compiuta dapprima dalla ragione sollecita di rendersi indipendente rivendicando la propria libertà di fronte a una concezione trascendente già stabilita, cristalizzatasi in certi dommi e dominante socialmente: negazione astratta, consistente nel ritrarsi della ragione dal campo in cui spazia la religione, qualunque siano i dommi in cui si concreta, qualunque la funzione che socialmente le si attribuisca o conferisca. Si ricordino Galileo nella *Lettera alla Granduchessa Madre* e Spinoza nel *Trattato teologico-politico*: dove la scienza, o la scienza insieme e la vita politica sono rese indipendenti dalla religione, perché ne sono separate, e lo spirito umano viene compartito in due campi, in uno dei quali esso è ragione, e nell'altro è fede; ma dove è ragione, non può decidere di ciò che s'appartiene alla fede; e dove è fede, non può intromettersi in ciò che spetta alla ragione. E così il celebre conflitto, che sul limitare dell'età moderna sorse tra la ragione e la fede, o meglio tra la ragione e una data fede, ebbe una soluzione, che ha tutto il carattere di una transazione. Come avvertì sempre la Chiesa, alla quale non venne mai meno la coscienza della inseparabilità dei

due campi, ossia della impossibilità di concepire il finito senza l'infinito, e della conseguente necessità logica che avrebbe tratto il pensiero moderno a ritrovare il suo infinito dentro a quello stesso finito in cui protestava di volersi chiudere.

Infatti questo pensiero non s'arrestò al concetto della scienza, che fosse semplice scienza della natura (scienza fisica e propriamente naturale, o filosofia come naturalismo). Progredì; e per rendersi conto della natura, di questo finito che è oggetto dell'esperienza, si accorse che bisognava far capo allo spirito e rendersi conto, prima, dell'esperienza in cui la natura ci si presenta. La quale esperienza è attività e vita spirituale, non determinata ma determinante; e però non concepibile naturalisticamente, alla stregua del meccanismo universale, ma sgorgante da un principio autonomo e creatore di un suo mondo: che è il mondo di tutti i valori. Guardando a questi valori, che sono le categorie immanenti dello spirito, base di ogni esperienza e quindi di ogni concetto della natura, il pensiero moderno vide la loro assolutezza, la loro infinità, senza la quale ad esso non sarebbe dato di asserire nessuna proposizione né anche la più scettica. Vide quindi la necessità di restaurare dentro a questo finito, che è l'uomo, in cui si rappresenta e s'incentra la natura, l'infinito, senza il quale non gli resterebbe modo di concepir nulla di pensabile. E si accinse a ricostruire nella sua concretezza, nella pienezza della sua vita, quello che aveva messo da parte come inservibile a' suoi fini.

Donde sorse il nuovo concetto della laicità: che non fu più l'indipendenza della ragione rinunciataria, ma la libertà della ragione conscia della propria infinità e non più disposta a delegare altrui veruna parte della realtà. E fu, ed è la laicità *positiva.* La quale né si contenta più di quel mozzicone astratto di sapere, che sono, tutte insieme, le scienze naturali o dei fatti: né conosce più morale che sia una norma derivante da un'autorità superiore alla coscienza dell'uomo quando non voglia essere semplice costume, privo d'ogni intrinseco valore e carattere imperativo; né intende più lo Stato come semplice volontà di fatto, forza arbitraria, la cui giustificazione e il cui valore etico siano da attingere a fonti esteriori. Vuole una scienza che sia integrata con la scienza dell'attività che la costruisce, e ricondotta perciò a

una filosofia, che non può essere essa stessa una teoria di fatti, come le stesse scienze che deve spiegare, ma deve riuscire bensì una teoria del principio generatore dei fatti. Vuole una morale, che sia la celebrazione della volontà, a cui non occorre nessuna legge sopraggiunta, poiché la sua legge essa l'ha dentro di sé; vuole una politica, in cui lo Stato, al pari di ogni forma di vita spirituale, sia consapevole del valore che gli è immanente, e che esso perciò deve realizzare. Valore, che è razionalità, e però progresso continuo e incessante; ma è anche assolutezza, realtà necessaria e inderogabile, essere in cui la mente si affisa, come in termine suo o limite, in cui deve porsi, affermarsi, appoggiarsi e vivere: *libertà*, insomma, e *legge.* Ma legge per davvero, che non è l'arbitrio, ma il freno dell'arbitrio: quel divino, contrapposto all'umano, onde la vecchia fede, combattuta e temuta, s'argomentava di limitare dall'esterno così il meccanismo della natura come la libertà dell'uomo.

La laicità fino a ieri ideale e norma della vita italiana fu la vecchia laicità negativa dei rinunciatari e degli impotenti, che presunse di sfuggire al pericolo clericale e di spiantare dalla radice la forza di cui la Chiesa s'armava contro lo Stato e contro il pensiero moderno, fingendo d'ignorare questa forza, come lo struzzo che innanzi al cacciatore non sa far di meglio che nascondere la testa sotto l'ala. Gl'italiani che ne vennero furono quelli che conosciamo: quelli che noi ora non vogliamo essere; quelli che, quanti siamo ad aver fiducia nella virtù purificatrice, rinnovatrice e corroborante della grande prova cruenta affrontata dall'Italia e superata, dobbiamo bandire dalla vita italiana.

V. I giovani, a cui è indirizzato il mio discorso, m'intendono. Gli altri alzino pure le spalle, e tirino via. S'accorgeranno col tempo che quest'Italia non è più quella di una volta. Questa oscura crisi, questa inquietudine che turba i loro sonni, mostrerà tra pochi anni alla piena luce del sole quale nuova Italia si vien maturando e si travaglia ora nelle fatiche di una tumultuosa e rapida gestazione. I giovani hanno imparato nella scuola che lo Stato creava a propria immagine e somiglianza, qual fosse la vita spirituale vagheggiata e promossa dagli assertori del laicismo giacobino e artefici di una politica materialisticamente, grettamente e pavidamente positiva.

Essi vi conobbero molti e molti valenti maestri: purissime anime di martiri, ai quali fu ignota la destrezza degli avvocati, dei faccendieri, dei politicanti, e rimase insospettata l'arte del vivere facendosi valere in una società priva di alti ideali morali; e fu negato ogni benessere, e solo desiderio la pace e la gioia dei libri e della scuola, nell'opera assidua, male apprezzata, male rimunerata, tutta fatta di sacrifizio e di amore per i giovani, pel sapere, per l'arte. Grazie ad essi, i giovani poterono accostare nella scuola la loro anima a fiaccole ardenti di puro amore disinteressato e ingenuo dell'ideale, e accenderla a quella fiamma; e quando furono chiamati al sacrifizio supremo per un'idea, pel dovere, dimostrarono tra la meraviglia degli uomini avanzati nell'età e ignari dei tesori che si celavano nella scuola, quale nobilità e quanto slancio ideale fosse nel petto di quella gioventù italiana apparsa d'ordinario così poco riflessiva, pensosa e studiosa. La borghesia italiana può andare giustamente superba della tempra spirituale de' suoi figliuoli, quale si svelò in casi innumerevoli durante la guerra, ed è attestata da una copiosa serie di epistolari commoventi e di nobilissimi documenti venuti in luce.

Ma i giovani sanno pure di aver veduto nella scuola quei loro maestri migliori condannati anch'essi alla catena di programmi, di metodi, di disciplina e di governo, per cui la loro opera doveva fatalmente finire nella disorganizzazione, nella dispersione e nel logorio di ogni energia spirituale, e cedere il campo all'impero dell'erudizione raccogliticcia e materiale, del verbalismo, dello scientismo minuzioso e macchinoso, e quindi della furberia in azione tra gli insegnanti, sempre in sospetto e disposti a cogliere in fallo gli scolari, e gli scolari vigilanti e pronti alla resistenza per non lasciarsi sopraffare e stritolare dal congegno meccanico della molteplice pedanteria congiurata a' loro danni. Donde infine i tentativi reiterati di stringere i freni, di elevare le richieste di profitto per gli esami e le licenze, e ad ogni tentativo il succedere precipitoso di concessioni, larghezze e indulgenze, che ormai han gettato il discredito su tutto il governo della scuola. La quale, invasa dalla democrazia giacobineggiante, e costretta a servire di strumento a tutti i bisogni individuali dei cittadini, tutti uguali innanzi alla legge e tutti in diritto perciò di sottomettere la cosa pubblica e i beni che vi si amministrano al proprio inte-

resse privato, è stata, suo malgrado, trascinata a smettere ogni pretesa od assunto di servire ad un fine proprio di cultura avente in sé le sue leggi e le sue esigenze imprescindibili; e ha piegato sotto la pressione esterna, e si dibatte ora nelle strette di un sistema, di cui tutti, dal ministro dell'istruzione fino all'ultimo bidello, dicono ogni male possibile; e in cui nessuno si sente il coraggio di mettere le mani. Ma la scuola non ha resistito e non poteva resistere alla marea che vi ha fatto irruzione, per la sua interna debolezza. *Vis*, *consilii expers, mole ruit sua.* E alla scuola, che negli ultimi anni s'è ingrandita enormemente, mancava il *consilium*, lo spirito, la personalità, da cui soltanto può venire la volontà di resistere, difendersi e conservarsi.

I giovani sanno che la personalità della scuola italiana è stata quella di non averne nessuna. A che cosa essa ha mirato? Quale è stato il suo proposito? Quale la cultura che essa ha voluto promuovere o creare? La cultura laica! Ma questa cultura s'è intesa come quella che non dovesse essere né religiosa né irreligiosa: neutra, s'è detto. Una cultura perciò che non solo prescindesse da ogni positivo elemento religioso, ma tralasciasse pure ogni considerazione, anche critica e trasformatrice, di qualsiasi elemento religioso. E poiché la religione è stata pur sempre il problema della formazione interiore della personalità o coscienza umana, questa cultura si proponeva appunto di schivare un tale problema. Ecco: studiando la letteratura italiana, noi veniamo a trovarci di fronte ad anime che hanno la loro concezione della vita. Dante non è Boccaccio; Ariosto non è Tasso; Manzoni non è Leopardi. Ebbene, io posso studiare in due modi diversissimi questi scrittori. Posso cioè penetrare nell'animo loro per intendere a fondo la bellezza dell'arte, che scaturisce tutta di lì. E allora devo pur sentire la serietà degli interessi di cui essi vissero e delle idee in cui se ne resero conto; devo non presupporre, ma affrontare i loro problemi, meditarli, intenderli; e per intenderli, almeno provvisoriamente viverli. Allora la mia letteratura mi porta dentro alla religione, come mi porta in mezzo all'amore e al dolore, e a quant'altri elementi entrano a far parte del mondo umano, e si ritrovano in quello dell'arte. E questo è uno dei due modi. Ma io posso anche presupporre le situazioni dei singoli scrittori: gettarvi sopra appena uno sguardo fugace, tanto per

vedere superficialmente e dal di fuori che cosa essi avevano da dire; e poi raccogliermi tutto nella considerazione del modo in cui lo dissero. Così crederò di studiare la letteratura come tale; in realtà non fo se non fissare una forma astratta, che dirò prosa o verso, e tante specie di prosa e di verso e di ritmo e di metro, tante rime e parole, che non sono discorso, ma parti di esso, unite e accordate tra loro, ma separabili, ciascuna dalle altre, e ciascuna negli elementi in cui anch'essa distinguesi; e così via via, dilungandomi dallo spirito, che avviva tutta questa astratta materia. E rinserrandomi in questa materia, sempre più opaca e antispirituale, dal poeta potrò passare all'artista, al letterato, al grammatico, al lessicologo, al sinonimista, e impedantirmi di grado in grado fino alle ciglia degli occhi. E ognuno vede da che parte stia la cultura laica. La quale, sì, ha promosso lo studio della letteratura; ma i giovani sanno di quale; essi che videro i libri vuoti di umanità e pieni di parole, nella nostra, come in ogni altra letteratura, che furono invitati e spinti con la forza a studiare.

E l'esempio della letteratura illumina il carattere di tutto l'insegnamento o formale e vuoto, o reale e meccanico; e in ogni caso non spirituale. La filosofia stessa, insegnata con questo titolo nei licei e come «pedagogia» nelle scuole normali, sempre in omaggio alla laicità della scuola, da coscienza, quale essa è, dell'uomo e del mondo proprio dell'uomo, e quindi, sia pure in forma elementare, della realtà universale in cui ogni uomo deve pure orientarsi e trovare un senso alla propria vita, convertita in una suppellettile grigia e ingombrante dell'intelligenza, senza capacità di agire sull'anima, di riformarla e d'infonderle un principio e una energia di organizzazione o ogni altro elemento della cultura. Tutta la cultura insomma, mentre si continuava a predicare che dovesse essere formativa, considerata sempre ornamento o, tutt'al più, esercizio e ginnastica delle forze strumentali dello spirito. Si ripeté sempre, con alte querele contro gli esecutori del programma, che l'istruzione dovesse essere educativa; ma non si dimostrò mai di avere il menomo sentore di quella intima unità, in cui l'educazione s'intreccia all'istruzione. Un bel giorno si vollero introdotti nella scuola i *Doveri* che il Mazzini aveva scritti per gli operai, affidandone l'insegnamento ai maestri che la scuola laica aveva resi insensibili al nome di quel Dio,

della cui immanenza nel petto umano vibrano così fortemente le pagine mazziniane. Da ultimo, in questi giorni, abbiamo sentito che per rendere educativa la scuola, vi occorreva una speciale divisione del Ministero, e uno speciale Consiglio Superiore, e uno speciale insegnamento con uno speciale direttore disciplinare e didattico: che è il colmo dell'assurda pretesa d'introdurre la morale dove già si presume che manchi; e si presume, concependo tutta l'istruzione (che, in qualunque modo, dovrebbe essere cultura umana, e cioè formazione di carattere e di coscienza) come essenzialmente amorale. Vera dichiarazione esplicita di quella insipida e vuota neutralità spirituale, alla cui stregua la vecchia Italia – che va combattendo ed è morta – concepiva la scuola.

VI. Scuola amorale, e perciò antispirituale, meccanica, amorfa, disgregata interiormente, disgregatrice e conculcatrice di ogni sana energia spirituale, perché scuola di uno Stato amorale, cioè concepito amoralisticamente. E concepito in tal modo, perché agnosticamente inteso, come organismo che ha fuori di sé la religione, non solo in quella forma determinata che ella ha assunta in una religione positiva, ma nella stessa sua essenza.

Ora uno Stato agnostico non solo dovrebbe disinteressarsi di tutta la religione, ma della cultura, poiché agnosticismo è professione d'ignoranza intorno alla verità. Nel seno della quale è assurdo e sciocco distinguere tra verità assolute e supreme, e verità relative e contingenti, se è vero che una verità relativa suppone sempre un criterio di verità, che non può essere esso stesso relativo: suppone almeno l'assoluta verità della dottrina che pretende inculcarci la relatività delle verità da noi raggiungibili mercé la semplice ragione. E sequestrandosi dal dominio totale della verità, ossia dalla cultura intera, non si vede più come uno Stato agnostico possa tuttavia pretendere di legiferare e volere l'osservanza delle sue leggi: non essendoci legge talmente arbitraria, che, anche come tale, non si debba presumere corrispondente alla logica di una volontà arbitraria; e corrispondente *veramente*, ossia secondo verità. Della quale uno Stato agnostico non ha modo di dir verbo. Che se lo Stato esiste realizzandosi, e non si realizza se non volendo e volere non si può se non avendo coscienza di quel che si vuole, e però affermando certi fini e la

realtà a cui essi si riferiscono, o per innestarvisi o per tradurla in atto, è chiaro che dire Stato agnostico è lo stesso che dire qualche cosa come «luce tenebrosa».

E infatti per inchiodare lo Stato all'agnosticismo, atto a sottrarlo a tutte le noie derivanti dall'affrontare i problemi della realtà e prender posizione, e lottare e crearsi una vita, la più degna e la migliore possibile, attraverso i contrasti, la politica laica dei democratici s'è creata una congrua dottrina dello Stato. Secondo questa dottrina, l'individuo viene a collocarsi in faccia allo Stato, e se ne fa uno strumento dei proprii fini: come se, per mettere in opera un cotale strumento, consistente in una forza superiore all'individuo e pur derivante dalla forza dell'individuo, non si fosse dovuto già superare il concetto di quest'astratto individuo, che soltanto l'antistorico razionalismo aveva potuto strappare al nesso sociale e postulare di là dal *contratto.* Comunque, il liberalismo individualistico, che fa dello Stato un semplice mezzo e un prodotto della volontà individuale, disconosce ogni sostanza etica e ogni realtà effettuale allo Stato come quella comunità, che gli individui trovano nel proprio fondo, intima radice vivente della propria personalità e del proprio diritto; quindi si studia di ricondurre, come a propria scaturigine, a questa personalità immediata e particolare dell'individuo ogni principio dell'attività statale; e fa dello Stato un organo degl'interessi della maggioranza, che riesce di fatto a prevalere con la forza del numero. Lo priva perciò di ogni valore intrinseco e spirituale, sottraendogli ogni diritto d'intervenire nel dominio dello spirito, della morale, della verità e di ogni interesse ideale spettante in proprio alla sfera della vita individuale. Soltanto così può indursi a dichiarare lo Stato agnostico.

Ma è evidente che uno Stato così concepito viene ad esser messo sulla stessa linea di un qualsiasi strumento della sua potenza: per esempio, dei funzionari d'un suo ramo d'amministrazione, o dei soldati della sua flotta. La quale potrà bensì esser dichiarata, ma non potrà dichiararsi da sé agnostica; che è come dire che può esser pensata soltanto come strumento che altri adoperi; e rinvia pertanto a una volontà di cui sia lo strumento. Ma quale la volontà che muove lo Stato? Se si dice l'individuo (*l'état c'est moi*), non è lo Stato che s'immedesima con l'indivi-

duo, ma è questo che s'immedesima con lo Stato; perché o la sua è una vana presunzione, e, all'effetto, egli non riesce a governare; o effettivamente egli muove lo Stato, e allora tutti quegli individui che allo Stato appartengono, lasciandolo governare, consentono nella volontà sua e dànno a questa tutta la forza della propria. Nel qual caso essa non è più volontà particolare, ma quella volontà comune che può dirsi Stato. In realtà, dallo stesso punto di vista individuale, che è quello immediatamente autocratico (altro che democratico!), la volontà dell'individuo che si fa valere non può volere se non per la convinzione di potere e dover volere, e cioè attribuendo a sé il valore di volontà non particolare, ma universale. E così avviene che lo Stato, negato o disconosciuto nella sua esistenza obiettiva, si ritira ed afferma nella coscienza subbiettiva dell'individuo. La cui volontà può aver coscienza della propria particolarità soltanto rispetto a una volontà comune obiettiva; e diventa comune, sovrana, e cioè volontà di Stato, quando questo limite obiettivo scompaia.

Lo Stato, come oggi dovremmo cominciare a saper bene tutti, non è *inter homines*, ma *in interiore homine*[4]. Non è quello che vediamo sopra di noi; ma quello che realizziamo dentro di noi, con l'opera nostra, di tutti i giorni e di tutti gli istanti; non soltanto entrando in rapporti cogli altri, ma anche semplicemente pensando, e creando col pensiero una realtà, un movimento spirituale, che prima o poi influirà sull'esterno, modificandolo. Lo Stato in questa sua intima sostanza non può essere agnostico, perché è la stessa personalità umana che ha quell'esistenza concreta, storica, che si dice sociale, della società organizzata in tutta la complicazione dei suoi rapporti. Oggi perciò la questione delle attinenze tra lo Stato e la cultura, tra lo Stato e la religione, non è più una questione che ci trasporti in un campo remoto dalla nostra stessa coscienza personale, e popolato da enti astratti e difficilmente raggiungibili dal nostro sentimento perché determinabili soltanto per faticose ed astruse definizioni: essa è sentita come una questione la quale sorge e dev'essere risoluta nell'interno della nostra stessa attuale coscienza. Dove lo

---

[4] Cfr. i miei *Fondamenti della filosofia del diritto*, cap. IV.

Stato è la nostra più salda, più reale volontà, distinta da tutte le fantastiche velleità, onde dilettantescamente troppo spesso crediamo di farci parte per noi stessi, e prescindere da quella realtà che immaginiamo lontana da noi, e che pure vive dentro di noi.

VII. La questione politica della religione è la stessa questione della religiosità della cultura o del pensiero in generale. Lo Stato può sequestrare da sé il divino solo se il pensiero può spogliarsi, almeno in parte e per un certo rispetto, della sua funzione religiosa. Ma se il pensiero non può esistere a nessun patto senza assumere un atteggiamento religioso, prescindere da questo è lo stesso che proporsi di fare a meno del pensiero, e soffocare quella vita in cui lo Stato deve pure realizzarsi.

Il pensiero, come la coscienza moderna l'intende, non è contenuto, ma vita dello spirito. La stessa scienza naturale o matematica, per lo scienziato moderno, non vale come rappresentazione di una realtà, ma come vita e costruzione che lo spirito fa del suo obbietto. Ogni suo obbietto è lì, in lui, a vivere con lui e di lui. I libri sono il lettore; la scienza è la mentalità che l'edifica; come la poesia è l'animo del poeta, o di chi la gusta e ricrea. La verità è valore non delle cose, ma della personalità, che configurando la verità vi si eleva a un grado superiore della propria esistenza. Il pensiero insomma è personalità. Fu detto che lo stile è l'uomo; ma il vero uomo non è solamente stile, bensì tutto il pensiero. Il quale, guardato da questo lato del soggetto che lo realizza, non ha natura astratta, definita e fissa, ma vive della stessa mobilità inquieta dello spirito umano, e partecipa della sua legge. Orbene, questa legge noi oggi vediamo presente nella nostra coscienza come mai per lo innanzi. Noi tutti oggi sentiamo che troppo già esaltammo in passato la forza, il valore e il diritto dell'individualità o dell'astratta soggettività; poiché dentro alla nostra individuale e soggettiva realtà, quale riusciamo ad averla presente vivendola, noi sentiamo pulsare qualche cosa che supera l'individuo e limita il soggetto: in guisa che la vita di questa soggettiva individualità centro del nostro costante e incoercibile egoismo, non si esplica se non bruciando a una fiamma che irresistibilmente ci attira, perché lì è la nostra vita: ad una fiamma, in cui tutte le scorie della nostra

presunta libertà immediata o naturale, e dei nostri sacri diritti inalienabili e insopprimibili, con cui naturalmente crediamo o credevamo di presentarci e prender posto al banchetto della vita, sono consunte; e rimane di noi ciò che ci stacca da noi, e ci pone di fronte a una realtà in cui ogni interesse particolare, ogni particolar sentimento, ogni elemento soggettivo, da cui insorge il bisogno nostro di libertà e di autodeterminazione, vien meno. Ecco l'universale, l'ideale, l'Assoluto, che ci attira a sé e ci avvalora, il punto intorno a cui gravita ogni nostro sforzo, il termine a cui l'animo nostro volgesi con irresistibile slancio. Slancio, che è amore ed è fede; conoscenza che riduce il soggetto all'oggetto; ma conoscenza di un oggetto che non è lì, innanzi a noi, ancor prima che noi lo si abbracci con la nostra cognizione, ma lì si pone in virtù del nostro atto conoscitivo.

Oggi noi sentiamo ravvivarsi dentro di noi e ingigantire il bisogno, quasi legge inderogabile, di questa fede. Parliamo tutti di fede: fede in quel che pensiamo, in quel che vogliamo, in quel che facciamo: fede per cui non l'oggetto dà valore ai nostri atti, ma gli atti nostri, con la pienezza del loro vigore, dan valore all'oggetto che generano e in cui si appuntano. Fede che ci fa sdegnare ogni maniera di attività, letteraria o scientifica, politica o filosofica, e in genere pratica o teorica, per cui ci paia d'indirizzarci a qualcosa, che, sia o non sia, non aggiunge né toglie alla nostra personalità: a qualcosa, cioè, che non ci tocca, e a cui si può restare indifferenti, perché non ha propriamente una relazione essenziale con noi, né noi con esso. No, chi non s'attacca al suo oggetto, chi non mette tutto se stesso nel proprio programma, chi non si vota alla vita, il dilettante, il letterato, l'egoista e l'egotista, lo scettico cadrà per via. Gli uomini oggi concepiscono troppo seriamente, e tragicamente, la vita per poter dare una mano a chi si trova in disparte a osservare con l'occhialetto, per sorridere, criticare, e dir la sua, dove tutti lottano e lavorano, sacrificandosi all'ideale che deve farsi reale.

Il socialismo, colla sua esasperata tensione verso il suo ideale divoratore d'ogni forma più legittima e storicamente giustificata di affermazione dell'individuo, è l'immagine dell'anima del nostro tempo. Ma l'ideale a cui esso immola l'individualità è un ideale inferiore, costretto dentro a una forma contraddittoria alla

natura stessa dell'ideale. Il quale si contrappone all'individuo solo in quanto questo è particolare; e il socialismo non si eleva oltre una finalità ancora particolare, ed esalta il lavoro solo come una forma speciale dell'attività umana, la quale è invece tutta lavoro nella sua spirituale essenza, e tutta destinata a trionfare all'infinito nella storia. Ma al socialismo non può contrapporsi altra forma di orientamento politico destinata a soccombere perché di più bassa inspirazione. Occorre contrapporgli una concezione la quale s'indirizzi a un più elevato e schietto ideale, a una forma di vivere sociale dove tutta si possa liberamente spiegare la forza dello spirito, e che cominci dunque dal far guerra a ogni sorta d'individualismo astratto. La vita moderna si orienta, infatti, più o meno rapidamente secondo le varie correnti di cultura e gli interessi che la governano, verso questa esaltazione della idea che è legge, della realtà che è bensì il prodotto dello spirito ma anche il suo limite, che è messa in valore dell'individuo ma in quanto esso s'è identificato con l'universale, assoggettandosi a una disciplina ferrea, e concorrendo per tal modo alla realizzazione d'un mondo che lo trascende.

VIII. Ma questa virtù d'abnegazione e di sacrificio, questa devozione alla legge e all'ideale, questo ritrovare se stessi in una realtà che ci limita e trascende, questo è ed è stato sempre, quantunque in forme sempre diverse, la religione. Se vogliamo pensare seriamente, e pagare di persona le nostre idee, e queste idee portare nella vita e combattere perché esse trionfino, se vogliamo non dire soltanto ma fare, se sdegniamo il vile abito di una cosa dire e un'altra farne, se ci preme di ristaurare la vita, come tutti sentiamo il bisogno di assicurarla, il nostro pensiero non può non essere religioso, la nostra azione non può non essere compenetrata dal senso del divino. E se la nostra azione è azione politica o Stato, il nostro Stato conviene pure che sia governato da uno spirito schiettamente e profondamente religioso. La sua religiosità è la sua serietà, la sua solidità spirituale, la sua consistenza: quella virtù insomma, per cui si dice e si fa sul serio a questo mondo quello in cui abbiamo fede.

Lo Stato, poniamo, fa eseguire le leggi e amministra la giustizia. Secondo che fa o no sul serio, le sue leggi sono o non

sono eseguite; la giustizia è o non è amministrata; è o non è Stato. Non già che una legge sia tale soltanto se rigida d'un rigore come di legge naturale, secondo quanto pensava il Rousseau: ma anche la legge che l'uomo deve temperare, giunta a quel grado di temperamento di cui è capace, bisogna pur che s'irrigidisca, e si applichi, e sia legge, limite dell'arbitrio. Lo Stato insegna, lo Stato amministra, ha servizi pubblici. In tutte le sue funzioni, grandi o piccole, deve sapere d'essere in faccia, in ogni istante della sua vita concreta, a un dovere, che non è astratta moralità, anzi è la concretezza della sua storica attualità, dove ogni atto è un omaggio a un ideale assoluto.

Tale religiosità non può essere dello Stato, se non è del popolo, cioè dell'individuo, in cui lo Stato ha coscienza di sé, e quindi realtà. E se lo Stato non dev'essere qualche cosa di astratto e di utopico, ma la forma concreta della vita d'un popolo, nello Stato – per esempio, nella sua cultura, com'è rappresentata nella scuola – non è realizzabile forma religiosa, che non abbia radice nella coscienza popolare. Di qui il problema politico attuale della religione, che il Partito popolare italiano[5] vorrebbe porre; e gliene manca la forza. Onde si regge sull'equivoco, appellandosi a una religione che non sa e non vuol definire. Ma il problema va posto in modo più coraggioso e più risoluto; com'è possibile soltanto se da una parte e dall'altra, così dal lato della vecchia coscienza liberale come da quello del vecchio cattolicismo italiano, si smettano le preoccupazioni sospettose e gli atteggiamenti puramente negativi, e si riconosca sinceramente il terreno comune sul quale l'interesse politico e l'interesse religioso s'incontrano. Lo Stato deve guardare alla Chiesa come a propria alleata; non per ciò che essa ha di particolare come una chiesa tra le altre; ma per ciò in cui tutte le chiese s'accordano e procedono di conserva nella persecuzione di un comune fine. Qui infatti è la forza della Chiesa, che lo Stato deve riconoscere. La Chiesa, d'altra parte, deve abbandonare l'antica pretesa di prerogative e privilegi, che non si confanno al carattere della missione che essa esercita: e deve sentire che questa missione a

[5] [Si ponga mente alla data di questo scritto: 1920].

lei sarà a gran pezza agevolata e favorita da uno Stato che, senza combattere in nessun modo nessuna particolare forma religiosa, riconosca ed affermi il valore della religione com'essa vive attraverso tutte le forme; a quel modo che ogni uomo di gusto rende il più alto possibile omaggio alla poesia non chiudendosi nella gelosa e schiva contemplazione d'un solo poeta. E infatti il poeta, ogni poeta, per grande che sia, non ambisce altro plauso che quello di uno spirito aperto all'apprezzamento d'ogni divina forma di bellezza.

Il problema religioso della politica non è dunque propriamente quello del rapporto tra lo Stato e la Chiesa. Questo è un semplice incidente, al quale il pensatore politico, riconosciuto che abbia il carattere intrinsecamente religioso della vita, guarderà senza pregiudizi né preoccupazioni, sicuro che esso si risolverà a poco a poco, per logico svolgimento di situazioni spirituali, se chi sente e promuove l'interesse dello Stato, riconoscerà la funzione essenziale della religione anche nella vita politica dello spirito; e senza rinuncie e delegazioni assurde, affermando la sovranità assoluta e l'autonomia dello Stato, assegnerà a questo non solo un fine di astratta cultura, ma di formazione intera e compiuta delle energie spirituali, che esso disciplina e potenzia: formazione, che non può essere intellettuale, senza essere insieme morale e religiosa.

8.

SCUOLA, EDUCAZIONE, ETICA DEL SAPERE

*L'educazione come sintesi a priori**

1. *Unità di educatore ed educando*

Per distinguere che si voglia tra educatore ed educando, ed è certamente distinzione che non va cancellata, non è necessaria una grande riflessione per avvedersi che, parlando con proprietà, l'educatore non è chi si presume capace di educare, ma chi educa; e che l'educazione intesa non come un'idea astratta, bensì come una realtà spirituale, è una sintesi a priori, per adoperare una concettosa frase che già conosciamo: è un tale rapporto tra educatore ed educando (sempre tale educatore e tale educando), che l'uno non è concepibile senza l'altro. Giangiacomo ed Emilio sono, indubbiamente, due uomini, che noi possiamo dividere l'uno dall'altro: ma, dividendoli, prescindiamo di considerare in Giangiacomo l'educatore di Emilio, e in Emilio l'alunno di Giangiacomo. Ciò che, quando si tratti di un'educazione ideale e ipotetica, come nell'*Emilio*, possiamo certamente fare: ma possiamo farlo quando si tratta dell'educazione reale, che è quella di cui si vuol sempre parlare? Il padre educatore dei suoi figliuoli si divide da loro, muore: i figliuoli restano; ma noi non potremo mai intenderli veramente prescindendo dall'azione che

---

* G. Gentile, *Sommario di pedagogia, Pedagogia generale*, "Opere complete" - vol. I, Firenze, Sansoni, 1982, pp. 125-130 (Iª ediz. 1954, ora Firenze, Le Lettere, 2010).

il padre ebbe sull'animo loro. Il maestro, terminata la sua lezione, lascia la scuola, si parte dagli scolari, va alle sue faccende, a' suoi studi: può anche non avere un pensiero più per la sua scuola, prima di tornarvi. Ma che perciò? Ei non si può dipartire già dalla sua anima, dalla sua mentalità, dalle sue disposizioni spirituali, da se stesso, quale s'è venuto conformando nella vita scolastica: poiché niente si perde del nostro passato, e tutto, variamente, è vivo nel nostro presente. E per altro la vera attualità vivente dell'educazione, a cui si deve guardare se si vuole intendere i due termini correlativi, non si può considerare così all'ingrosso e dall'estrinseco. Infatti non ogni padre che ha dato la vita a' suoi figli, e li ha riconosciuti per suoi allo stato civile, o li tiene in casa e nutrisce, è il loro educatore; né ogni maestro che siede sulla cattedra, insegna. L'educatore è tale quando educa e in quanto educa. La sua realtà pertanto, assolutamente, si attua nell'educare effettivo. Che è un'azione spirituale, la quale lega indissolubilmente due spiriti.

2. *Unificazione spirituale*

Ma con ciò ancora non s'è detto nulla di veramente chiaro. Che significa un'azione spirituale che lega insieme due spiriti? Due spiriti, come due, non sono spirito; e come spirito, non sono due, se è vero quello che si disse della materia e dello spirito. E allora convien dire che gli spiriti concorrenti nell'atto dell'educare o non sono spirito, o sono uno spirito unico. Possono non essere spirito? Se guardiamo l'educare dal lato dell'educatore, che cosa egli fa, per esempio, insegnando a parlare, se non parlare egli stesso, e compiere un atto spirituale? Che se guardiamo dal lato dell'educando, che altro fa questi imparando a parlare, se non cominciare a parlare, e compiere anche lui un atto spirituale? E non abbiamo noi dimostrato che l'uomo, qualunque cosa faccia e per qualunque verso si consideri, è spirito? cioè, si tenga sempre bene a mente, processo autocreativo? L'educatore, educando, si fa educatore: e questa è opera spirituale; l'educando, profittando dell'educazione, si fa educando. La spiritualità dei termini educativi, adunque, è incontestabile; si può discutere soltanto della loro dualità.

3. *Comunicazione da spirito a spirito*

Ma la dualità educativa ci riconduce a una questione che abbiamo a suo luogo, a proposito del linguaggio, discussa e risoluta nel senso della vanità, illusorietà e assurdità del problema, che si pone nel pensiero volgare e in tutte le filosofie monadologiche, della comunicazione da spirito a spirito. Il problema si pone quando si siano cancellati da uno spirito i caratteri della spiritualità, e quello spirito si sia ridotto a qualche cosa di vagamente intuito materialisticamente: quando, s'è detto, noi guardiamo uno spirito dal di fuori, sì che non possa vedersi più nella sua essenza spirituale; laddove il problema sparisce, cessando l'apparenza della molteplicità, appena si entri nello spirito e se ne intenda l'intima natura. Nell'atto reale della educazione, che ha luogo, poniamo, quando un maestro spiega una materia d'istruzione a uno scolaro, in guisa che, adempiendosi tutte le condizioni opportune, lo scolaro intenda perfettamente e segua in tutti i suoi momenti la spiegazione del maestro, quella base materiale, su cui si appoggia la concezione dualistica, viene meno.

4. *Risoluzione della dualità nell'atto educativo*

La dualità, si badi bene, dovrebbe esserci (se ci fosse) non per un ispettore estraneo al processo educativo, bensì pel maestro o per lo scolaro, per cui il processo ha luogo. Ma il maestro che parla, non pensa ad altro che a ciò di cui parla; è tutto raccolto in quel pensiero, né può distrarsi. La scuola, l'ambiente tutto e lo scolaro non sono più niente di nuovo per lui, non fermano e non attirano più la sua attenzione; egli non se n'accorge più: tutto è stato assorbito nella sua determinata soggettività, la cui vita nuova è invece nell'argomento che gli offre materia alla presente lezione; come chi è assorto nella lettura dell'Ariosto, non solo non sente il peso dell'aria che grava su tutta la superficie del suo corpo, né quello dei panni ond'è vestito; non solo si scorda la fame, la sete, e quanti altri bisogni e guai maggiori può avere addosso; ma non vede il *libro* che gli porge il farmaco salutare, non ne sente il peso che pur ne regge, non bada ai caratteri, romani o elzeviri, ond'è impresso; volta le pagine senz'avvedersene; è

tutto nel mondo della sua fantasia. E come, se a un tratto mancasse una pagina al suo volume o una grossa macchia impedisse il corso della lettura, o un improviso sbatter d'usci spezzasse l'incanto, il lettore si ritroverebbe allora col suo libro in mano e s'avvedrebbe di aver letto quel libro, e di non essere già stato nel mondo lieto e meraviglioso della immaginazione ariostea; così, se qualche cosa venga a turbare quella situazione felice in cui il maestro si trova nell'atto della sua lezione, se una folata di vento dalle aperte finestre trascini seco a volo le carte d'un tavolino, o se quell'alunno che se ne stava zitto e intento come bevesse il discorso del maestro cogli occhi, rompa in uno sguaiato sbadiglio, è ovvio che il povero maestro sia smontato. La parola gli muore sulle labbra, perché il pensiero gli si è interrotto a mezzo, perché quella sua determinata soggettività si è improvvisamente rimutata di dentro.

Considerazioni uguali si possono ripetere riguardo allo scolaro: il quale, quando veramente apprende e freme e vibra nella parola del maestro, quasi sentendovi dentro suonare una voce che erompe dall'intimo del suo essere stesso, non guarda già e non vede gli occhiali o la barba del suo maestro, e la scranna su cui questi gli sta innanzi seduto, e non ode nemmeno quella sua parola come la parola di un altro, ma è tutto nell'argomento della lezione, tutto il resto rimanendo riassorbito e fuso nella sua determinata soggettività. E pur se una mosca venga inopportunamente a rompere quell'equilibrio psichico su cui si regge l'attualità della sua attenzione presente, ossia del suo presente apprendere, egli si distrae; e allora si accorge che il maestro ha continuato a parlare, ed egli non sa propriamente di che. È proprio il caso di dire che quando l'uno dei due s'accorge dell'altro, questo è già sparito, perché non è più quello di cui egli s'accorge: lo scolaro pel maestro, il maestro per lo scolaro.

5. *Ancora dell'unificazione spirituale nell'educazione*

Togliamo in esame un altro caso meno scolastico, in cui possa parere meno evidente questa unità spirituale, in cui l'educazione si realizza. Pensiamo a un atto educativo determinato – giacché senza determinatezza non abbiamo educazione reale – onde la

madre esercita la sua azione sullo spirito del suo bimbo: pensiamo alla mamma che dà al figliuolo un esempio di gentilezza di modi. Quest'esempio è educativo, s'intende, in quanto viene osservato: ché se il bimbo non avesse neppur modo di notarlo, non ci sarebbe né pur ragione di chiamarlo un esempio. Né basta. Il bimbo osserva tante cose, che non sono punto educative per lui: osserva, per esempio, con somma attenzione il tristo giuoco del gatto col suo topo; osserva con aperti occhi il cader delle prime piogge autunnali, i nuovi fiori della primavera, ogni nuova faccia e ogni spettacolo nuovo: ma tutte queste osservazioni non sono educative, o non sono in quel senso in cui è educativo un buon esempio. Occorre che quell'esempio apparisca buono a lui, degno di approvazione, come atto che anche a lui, nelle condizioni della mamma, spetterebbe fare. Il gatto come gatto egli non può imitarlo; uno spettacolo nuovo che sia soltanto uno spettacolo e non l'azione che lo procura, egli non può riprodurlo: è qualche cosa che gli sta di contro, come altro dal suo mondo; altro, derivante da un'attività con la quale la sua è incommensurabile. Ma la mamma dispiega la sua gentilezza in parole, che sono quelle stesse parole che il bimbo si sente capace di ripetere. Ma che dico ripetere? L'esempio d'oggi non giova per domani. Una parola gentile detta con certo accento, se fosse ripetuta tal quale con quel medesimo accento, cioè con lo sforzo di riprodurre quell'accento – ché altro non è possibile – sarebbe caricatura di una parola gentile. Il bimbo che facesse questo sforzo, farebbe il verso alla mamma. Le parole gentili della mamma sono sentite nel loro pregio da lui, quand'egli sente che quelle, in quel momento, dovevano esser dette ed eran belle a sentirsi, e facevano bella la mamma; e che insomma avrebbe voluto dirle anche lui, al luogo della mamma. Meglio ancora: il bimbo all'udirle, deve gustarle, sentirle suonare dentro di sé come sue proprie parole; deve veder nella mamma l'interprete d'un suo sentimento. Egli è vero, non aveva prima quel sentimento, ma gli pare d'averlo, e di averlo avuto, vedendolo espresso. Ma né anche la mamma l'aveva prima, e solo esprimendolo può dire di averlo, e averlo avuto, poiché la parola non è veste dell'atto psichico che esprime, ma lo stesso atto psichico. E non occorre avvertire che questo apprezzamento e quasi assaporamento intimo, e questo consenso

puntuale del bimbo con la mamma non sorge improvviso, in un qualunque momento della loro comune vita spirituale. S'intende che il bimbo ancora lattante non avrebbe capito e non avrebbe in nessun modo apprezzato le parole materne.

*Il maestro**

1. *Il valore del maestro*

Quella del maestro non è una professione, ma qualcosa di molto diverso e maggiore. Non è un mestiere, si dice, ma una missione; appunto perché, appena l'educazione comincia a guardarsi nel campo economico, dove ha valore soltanto ciò che essendo mio non è tuo, e viceversa, dove insomma i soggetti sono diversi, e perciò, in quanto diversi, materializzati, si dilegua quella spiritualità, di sua natura universale, in cui l'educazione sincera si realizza. Il maestro è lo stesso spirito, che si pone nel suo assoluto valore spirituale: lo spirito, che si pone perché la sua natura è di porsi, affermarsi, diffondersi, realizzarsi. E se lo spirito nel suo realizzarsi è lo stesso processo di autocreazione dell'essere, l'opera del maestro è questa autocreazione, che pare una generazione se l'essere creato si divide per astrazione dal creante, come accade allo scolaro che guarda al maestro da cui s'è dipartito.

Tale egualmente l'opera dei genitori, la cui divinità è stata in tutti i popoli intravveduta e affermata nel culto dei morti e della pietà, comune sentimento onde l'uomo si tiene avvinto spiritualmente come agli dèi, così al padre e alla madre che gli diedero, quasi strumenti di quelli, la vita. Per mezzo infatti dei genitori l'uomo sente di inserirsi nel processo creativo del mondo, e così di realizzarsi: né la eternità del processo spirituale, in cui abbiamo detto che si risolve la nostra vita, sarebbe mai, dal punto di vista della molteplicità oggettiva, intelligibile, se noi non vedessimo dietro a noi i nostri genitori. E dietro i genitori la gran madre (*alma mater!*) la Patria, o la Terra, o la Natura

* G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, cit., pp. 176-177.

tutta; a cui chi senta profondamente non può guardare senza religiosa reverenza. Ma la Natura, la Terra, la Patria, i genitori, e quant'altro empiricamente vediamo dietro a noi quasi anello che ci ricongiunga all'eterna catena dell'essere, culmina idealmente nella storia, in cui tutto il processo dell'essere ha i suoi risultati: in quel quasi oceano di spiritualità, che ogni uomo che venga in questo mondo, sente fluttuare intorno a sé: che è tutta la moralità, l'arte, la religiosità, la cultura, la civiltà, il sapere, che gli uomini, e quindi il mondo di cui gli uomini sono una parte, han conquistato e in cui l'uomo s'immerge fin dal suo primo aprire gli occhi alla luce nella stessa vita domestica, dove tutto già ne è pregno, e ogni oggetto ne reca impresse le alte vestigia. Questa spiritualità si trova, raccolta e concentrata, nel maestro, che è lo specchio in cui ci è dato dapprima vedere la storia. Ed egli diventa perciò agli occhi nostri un sacerdote, interprete e ministro di quell'essere divino, a cui dobbiamo la nostra vita e a cui possiamo attingere ogni incremento ulteriore dell'esser nostro: colui che nel mondo ad ora ad ora, secondo l'espressione dantesca, c'insegna come l'uom s'eterna: cioè si spiritualizza, e si sottrae alla caducità della materia e di quanto lo spirito concepisce come suo oggetto.

*L'etica del sapere**

1. *La disciplina condizione della scuola*

Non c'è scuola senza disciplina. La quale si potrebbe definire, a primo aspetto, la condizione della scuola, o l'antecedente prossimo necessario dell'insegnamento scolastico. E dico di quello scolastico, perché un qualsiasi insegnamento è pur possibile senza la disciplina intesa in questo senso empirico di condizione della scuola: nel senso cioè di governo positivo e reale dell'insegnante, o riconoscimento pratico della sua autorità. Ché a tutti

---

* G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, cit., part. I, §§ 1, 2, 3, 6, 10, 15, 16, 17, pp. 27-29, 32-33, 37, 41-44.

noi certamente accade di imparare da persone che incontriamo la prima volta, alle quali non siamo legati da nessun vincolo di soggezione, e da persone sulle quali noi stessi esercitiamo un'autorità: dai nostri sottoposti, fin dai nostri figliuoli, e da tutti i bambini a noi familiari, i quali ci scoprono di continuo con loro atti, parole, o semplici sguardi qualche cosa di nuovo, d'osservabile e d'istruttivo, che viene ad accrescere il patrimonio del nostro sapere, e che, tutti insieme, non c'è ragione di non considerare come una sorta, anch'essa, d'insegnamento. Ma è un insegnare che non sa d'insegnare, e un apprendere che non sa d'apprendere. Non è scuola.

La scuola, invece, pubblica o privata, dei maestri o dei genitori, – poiché anche i genitori insegnano sapendo d'insegnare, – presuppone questo riconoscimento pratico dell'autorità del docente, che è la disciplina. Concetto bensì, che ha bisogno di essere analizzato.

2. *L'autorità come unità di legge e di volontà*

L'autorità è il principio d'ogni governo esercitato da una volontà che rappresenta e fa valere la legge. La legge per se stessa non è attività, ma termine di riferimento di un'attività, in quanto è o può essere saputa o voluta; e come tale, non può farsi valere o imporsi. Affinché la legge abbia vigore, e quindi valga da legge, bisogna, per usare una espressione di Aristotele, che sia animata[1]: bisogna cioè che vi sia una volontà che voglia la legge, e non sia essa stessa la legge; in guisa che questa non sia più termine d'attività, ma divenga essa medesima attività, forza viva e operosa.

Tale unità di volontà e di legge non è, come per altro parrebbe da questa esposizione, un risultato dell'incontro dei due principii, legge e volontà, ciascun dei quali originariamente stia per sé. L'unità, anzi, è il presupposto sì della volontà e sì della legge, che a noi appariscono due cose distinte e separate soltanto in séguito all'analisi che si fa del concreto; e il concreto

---

[1] *Eth. Nic.*, V, 7, 1132 a 21: ὁ γάρ διχαστὴς βούλεται εἶνπι οἷον δίχαιον ἔμψυχον.

analizziamo in quanto empiricamente conosciamo volontà destituite d'autorità e leggi prive di vigore. E dico empiricamente, perché, a ben riflettere, si troverebbe che a quelle tali volontà non manca in modo assoluto ogni autorità, bensì una certa autorità, propria invece d'altre volontà, e che a quelle tali leggi non manca proprio ogni vigore, bensì il vigore d'altre leggi: ché nessuna volontà ha una autorità indeterminata, e nessuna legge ha un vigore sterminato.

3. *Unità originaria della legge con la volontà*

Questa legge animata, questa unità di legge e di volere, costituisce l'autorità; non perché la legge renda autorevole la volontà, né perché la volontà renda autorevole la legge: ciò che implicherebbe l'indipendenza originaria dei due principi dell'autorità; quell'indipendenza che abbiamo esclusa; ma perché l'autorità è la volontà della legge o la legge della volontà, che è il medesimo. Vogliam dire, che il fondamento dell'autorità non è da ricercare in nessuno dei due elementi astrattamente presi, bensì nella loro unità originaria.

Una volontà che non fosse autorevole per avere la legge in se stessa, non potrebbe diventar mai tale, perché non potrebbe mai immedesimarsi con la legge. Di che basta a farci persuasi il considerare che ogni immedesimazione, che par nuova, d'una volontà con una legge, presuppone una medesimezza anteriore: presuppone la volontà già rappresentante d'una legge, di cui la nuova è soltanto esplicazione ulteriore: essendo evidente che una nuova legge suppone almeno quella che conferisce al legislatore il potere di legiferare. E dove i poteri sian divisi, come accade negli Stati moderni, e la legge rappresentata dal potere esecutivo distinto dal legislativo, non è che il potere esecutivo, in quanto distinto dal legislativo, riceva la legge, ma egli è che lo Stato, di cui i vari poteri sono organi, può con la sua volontà sostanziale sviluppare via via tutte quelle leggi, in cui esso realizza il proprio valore etico.

Una legge poi, che non fosse autorevole per esser già volontà, non potrebbe diventar volontà mai. E anche di ciò basterà a persuaderci il considerare che, se è possibile immaginarsi con

Dante leggi morte, a cui nessuno ponga mano, affatto impossibile è pensare una legge nata morta: perché chi dice legge, dice un imperativo, che è giudizio, e suppone sempre il soggetto che giudica: anzi è un soggetto che giudica.

[…]

6. *Riconoscimento dell'autorità. Giudizio teorico e giudizio pratico*

Ma a costituire la disciplina, e qualsiasi governo, non basta che ci sia un'autorità. È necessario che questa sia riconosciuta praticamente. Riconosciuta, col consentire che l'autorità c'è; praticamente, in quanto questo consenso non si limiti a un semplice giudizio, e si determini in un giudizio concreto. Per assegnare la differenza fra riconoscimento teorico e riconoscimento pratico (che sono i modi di esprimersi comuni, assunti nella terminologia filosofica dal Rosmini) non giova dire che il riconoscimento teorico è riconoscimento dell'intelletto, e quello pratico, della volontà; perché l'intelletto non è altra cosa dalla volontà. Né assegnarla si può in altro modo, che comunque presupponga la comune distinzione, meramente astratta, di conoscere e di volere. Convien piuttosto distinguere un giudizio astratto da un giudizio concreto: un giudizio che si arresti a considerare l'oggetto in sé, da un altro giudizio che l'oggetto consideri nella sua immanente relazione col soggetto, e quindi col mondo, nella cui coscienza il soggetto si realizza. Sono infatti due giudizi diversissimi. Non che realmente si diano giudizi della prima specie, e giudizi della seconda, formanti due classi distinte e separate. Ché distinzioni di questa fatta, per un'analisi dello spirito conforme al principio e al metodo di tutta questa nostra ricerca[2], non sono possibili. Ma nella dialettica dello spirito in cui un giudizio non si può formulare senza divenire esso stesso oggetto d'un secondo giudizio, in questo eterno sdoppiarsi dell'atto spirituale, in atto e in fatto, in percezione e sensazione, giudizio e giudicato, in questo continuo morire del presente in un più

[2] G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, cit., I, part. I, cap. II, § 5.

vivo presente, il giudizio, lo stesso giudizio, è concreto nell'attualità sua, ma è astratto appena divenga un fatto, contenuto d'un nuovo atto giudicativo. Sicché il giudizio reale, che *giudica* tutti i giudizi, è concreto; e questi giudizi, giudicati dal giudizio concreto, sono astratti.

Il giudizio concreto è pratico; laddove il giudizio astratto è sempre teorico nel senso per cui in ogni tempo si è opposta la teoria alla pratica: nel senso per cui esso definisce o constata l'essere, ma prescindendo dal soggetto che è quello invero che definisce o constata. Quel senso, per cui lo spirito teorico si è sempre pensato che non importi incremento o svolgimento o creazione del reale, anzi presupponga tutto realizzato e determinato il reale, che è il suo reale, e che esso perciò conosce. Laddove lo spirito pratico ha che fare con una realtà, che è sua creazione, e che non sarebbe perciò mai senza di esso.

Orbene, il giudizio concreto, come quell'atto in cui il soggetto si pone, e non in un mondo preesistente, ma in un mondo (il giudizio, la realtà del giudizio) il cui generarsi coincide con lo stesso atto del soggetto, è essenzialmente pratico, creativo; e propriamente, autocreativo.

[…]

10. *La disciplina come dovere del maestro*

Nella scuola la volontà del maestro riesce ad essere la volontà degli scolari; ma non in quanto una volontà e l'altra rimangono quelle stesse che erano prima d'incontrarsi nella scuola. La volontà della scuola è una sola volontà quando la scuola c'è; quando il maestro è maestro, e però insegna; quando gli scolari sono scolari, e imparano. Un *quando*, che è un *sempre* e un *mai*; è lo stesso primo giorno di scuola, e non è nemmeno l'ultimo. Altrimenti lo spirito non sarebbe processo, ma cosa bell'e fatta, o che prima si fa, ma poi è fatta.

Realizzare la disciplina, o realizzare una volontà-legge riconosciuta dagli scolari, potrà esser dunque lo stesso che realizzare la propria volontà di maestro. *La disciplina non è il dovere dello scolaro, anzi il dovere fondamentale del maestro.*

[…]

15. *La libertà come processo*

Può sembrare che questa deduzione provi troppo. Infatti, malgrado tante avvertenze, sarà sempre difficile tenere ben fermo il concetto anche poco fa ripetuto, che lo spirito non è, ma si fa; non è cosa, ma processo. Secondo la nostra deduzione, il volere non si può concepire se non libero e soggetto alla necessità della legge. – Ma dunque, si dirà, non c'è schiavitù, non c'è ribellione? – E noi risponderemo che sì c'è questo e altro ancora, ma sulla stessa via dello spirito, come grado di libertà e di rispetto alle leggi. Anche qui bisogna ripetere: lo spirito è sempre libero, e non è mai libero; ha sempre una legge, e non ne ha mai una.

Appunto in questa dinamicità è l'essenza morale del volere: cioè nella sua conquista eterna della sua legge. E poiché la legge è ciò che dev'essere, ciò che è bene che sia, il bene stesso, codesta essenza del volere, è nella sua infinita creatività del bene: che è come dire, di se stesso. Una volontà che esaurisce la propria attività creatrice, adagiandosi poscia in una forma assoluta di bene (o presupposto bene) perfetto, e appagando interamente tutte le proprie aspirazioni morali, s'impietrerebbe nel suo risultato, e cesserebbe di essere quell'atto in cui la spiritualità consiste; si spoglierebbe *ipso facto* d'ogni virtù morale, poiché non è moralità dove non è movimento, vita, creazione del proprio mondo e attuale incremento della realtà.

La volontà è libera facendosi libera; è soggetta alla legge che essa viene creando senza posa; e in questo suo doppio e unico lavoro reca in atto il proprio essere di volontà. La quale pertanto è bensì amore; ma non amore cieco, sibbene razionale; forza, come vuole il Rousseau; ma non la forza rigida delle cose morte, sibbene la forza plastica e reiva della stessa energia dello spirito.

16. *La libertà come amore*

La volontà del maestro che instaura la disciplina, è amore di se stessa, prima d'essere amore degli scolari, o quello spirito comune d'amore, in cui si accomunano maestro e scolari. Amore

è unità spirituale, vita fusa e concorde, affiatamento, intimità, spontaneità, libertà: poiché le anime che ne sono avvinte, nelle loro reciproche relazioni non sentono quel limite, che anche le anime si oppongono scambievolmente, ove ciascuna di esse non sia veramente anima per l'altra: e non sentendo tal limite, hanno nei loro rapporti, invece che un ostacolo, un sostegno, un aiuto e un vantaggio alla esplicazione delle loro spontanee aspirazioni, al raccoglimento intimo, a quella piena soddisfazione dello spirito che sente la propria infinità. Ora tutto ciò è possibile nella comunione con gli altri, quando già ci sia nell'interno dell'animo nostro: quando noi non siamo in discordia con noi medesimi, e il sistema della nostra vita spirituale si sia costituito armonicamente in perfetto accordo e unità di carattere intellettuale e morale: quando insomma nella nostra vita spirituale si sia organizzata davvero una personalità, e l'autocoscienza, anzi che distrarsi di continuo nel flusso della coscienza, rimanga costantemente il centro vivo, nel quale si raccolgano e unifichino tutti i nostri pensieri.

Il maestro che sia una personalità vivente, o che abbia, come pur si dice, un'anima, è il maestro che si accattiva gli animi degli scolari. I quali gli si accostano ed entrano nella sua vita spirituale non per altro che per quella trita e proverbiale ragione che amore genera amore; volta bensì a miglior senso che questa sentenza non abbia nel pensiero comune. Ché l'amore genera amore, non perché si ricambi e compensi le disposizioni benevole altrui a nostro riguardo, ma per quella stessa ragione per cui la Divina Commedia di Dante Alighieri ha generato tutte le infinite Divine Commedie di quanti sono *entrati* nello spirito del poeta: poiché lo spirito è universale, e non ci sono io di contro agli altri, ma io e gli altri, tutti, siamo uno: Io, o quell'io che non ha plurale.

17. *L'amore come razionalità*

La volontà non è amore cieco: quell'amore che guasta i ragazzi affidati alle nostre cure perché alieno dall'ostacolare e constristare menomamente la loro libertà e spontaneità: quell'amore, tutto tenerezza, che è all'estremo opposto del duro pesante giogo del Rousseau. E già il mito di Amore cieco è una delle più

pedantesche creazioni dell'astratto razionalismo, che s'annida nella stessa fantasia popolare. L'Amore è occhiuto come Argo; e bene è stato detto che amare è comprendere. Non per nulla la madre è la prima e la più grande educatrice. L'amore cieco è l'amore, per così dire, veduto dal di fuori: la passione giudicata da chi ne è scevro: ogni volta, una certa passione, non la passione. Giacché sarebbe un bel caso che si desse in effetti quell'apatia assoluta, di cui favoleggiarono nell'antichità gli stoici, una delle sette filosofiche più *appassionate* pei loro dommi che ci siano mai state[3]!

Il vero è che l'amore, come ogni aspetto della vita dello spirito, ha i suoi gradi e il suo divenire nel divenire dello spirito. Dire che dev'essere razionale è affermare anche per l'amore il carattere dinamico, quel procedere dello spirito a una realizzazione sempre più piena di se stesso, che è appunto tutta la sua natura. L'errore consiste nel credere che tal processo possa una volta arrestarsi, e si possa quindi smarrire del tutto la razionalità.

La quale consiste in quel determinarsi della libera autocoscienza assoluta nelle forme positive della coscienza, onde si viene progressivamente costituendo storicamente la stessa realtà dell'autocoscienza; onde questa ritrova in sé un essere che è necessario, e che forma l'aspetto oggettivo della razionalità mentre la libertà del determinarsi dell'autocoscienza ne costituisce l'aspetto soggettivo. Questo amore razionale, questa libertà nella legge, questa necessità che all'uomo non è imposta, ma da lui stesso creata nell'attuare liberamente la propria natura, questo segreto della disciplina, in cui si risolve il gran problema pedagogico della conciliazione dell'autorità del maestro con la libertà dello scolaro, ci si scopre pertanto non uno specifico concetto didattico, ma, alla stessa guisa d'ogni altro concetto discusso in Pedagogia, lo stesso concetto filosofico dello spirito.

[…]

---

[3] [Cfr. il mio studio posteriore *Il sentimento*, nel vol. *Introduzione alla filosofia* (Firenze, Sansoni, 1958, *n.d.r.*), pp. 38-67].

18. *La storia come tradizione**

Ma il sapere positivo, per cui l'Io si pone nell'oggetto, e limita quindi la sua libertà immediata, non è soltanto sapere scientifico, e non si coltiva quindi nella scuola soltanto mediante questo sapere. È anche *storia*. Poiché anche nella storia il soggetto non apparisce a se stesso creatore del proprio oggetto, anzi riconoscitore di questo oggetto che è già determinato in sé e indipendentemente dalla cognizione che noi se ne possa avere, e s'impone quindi all'intelletto, e gli detta legge. La differenza tra il romanzo e la storia, tra la fiaba e il racconto del realmente accaduto la percepisce anche il bambino: che, quando gli viene narrata una storia, domanda se è un *fatto vero*, usando quest'aggettivo nello stesso significato tecnico, con cui suona in bocca al filosofo: cioè nel senso dell'attributo proprio della realtà come puro oggetto. Ebbene, la verità storica, quando noi presumiamo di averla conosciuta, fa forza al nostro intelletto con quella stessa energia che è propria della verità matematica, e i fatti (quelli che teniamo per tali), come fatti, impongono un rispetto, richiedono un culto, riempiono l'animo di un sentimento sacro di subordinazione, non inferiori a quelli che desta il concetto della Natura misteriosa del puro naturalista e del Dio soprannaturale dello stretto spirito religioso. Questa verità non è *nostra* neppur essa.

È verissimo che con gli stessi caratteri ci si presenta l'opera d'arte. In cui non si può mutar parola né virgola, e che è anch'essa quella che è, e da pigliarsi perciò quale è; ma appunto in quanto ci si presenta come fatto storico; non nella sua produzione (o riproduzione), che è sempre libera creazione originale e realizzamento di pura soggettività. Il fatto storico, e si potrebbe dir semplicemente il fatto, esso è che apparisce altra cosa dal soggetto, in modo che questo non vi si riconosce, ma deve riconoscerlo come il mondo che è il suo mondo.

Ma l'insegnamento, per questo riguardo, non realizza propriamente la *storia*, che, nella sua vera natura, è ben altra cosa; bensì la *tradizione*, che è la storia come pura oggettività.

---

* G. Gentile, *Sommario di pedagogia*, cit., part. II, §§ 18-19, pp. 184-188.

La tradizione è un aspetto solo, come si sa, della storia: la quale è anche critica della tradizione; critica in cui si riafferma il soggetto nella sua ristaurata libertà. Ma per criticare bisogna prima raccogliere la tradizione; e questa rappresenta l'elemento religioso della storia; quello cioè, in cui il soggetto riceve e non dà, è passivo, limitato, e non si attua nella propria infinità; nella propria infinità (non bisogna stancarsi di ripeterlo) come infinità determinata, o relativa a un limite, che non è limite assoluto, ma limite rispetto all'infinità in cui verrà risoluto. Tradizione vuol dire comunicazione, per cui si presuppone quanto ci vien comunicato come un antecedente della nostra apprensione, nel quale risegga la norma dell'apprensione stessa. Tradizione insomma significa oggettività del sapere, che si attua risolvendosi, senza residuo, nel suo oggetto.

19. *Valore educativo della tradizione*

Anche qui, se l'insegnamento della storia è l'insegnamento più d'ogni altro atto a sviluppare il senso della tradizione, fa d'uopo avvertire che ad ogni insegnamento spetta di sviluppare questo senso, in quanto ogni insegnamento dev'essere processo spirituale, la cui attualità implica quell'oggettività del sapere che è il carattere interno della tradizione. La quale, nel suo ordinario significato, è, come ognun sa, la forza e il fondamento di ogni progresso, il centro in cui s'incardina ogni movimento reale dell'uomo e della società, la stessa concreta e piena realtà dello spirito, che nella tradizione attinge il suo proprio essere come autocoscienza, reale solo in quanto risolve in sé la coscienza dell'oggetto in cui s'è posta. Ond'è che noi siamo figli dei nostri padri, nati dall'Italia risorta a nuova vita, perché costituitasi ad unità e libertà politica di nazione autonoma mercé un risveglio di energie reso possibile dalle conquiste fatte dal terzo Stato con la Rivoluzione francese, preparata di lunga mano dall'interno dissolversi del feudalismo e del pensiero che lo giustificava in quel sistema in cui aveva trovato assetto la società europea dopo la caduta dell'Impero Romano e il tramonto dell'attività creatrice del pensiero greco; noi non possiamo intender noi stessi, cioè non possiamo attuare la nostra autocoscienza, ed essere insom-

ma veramente noi, se non prendiamo cognizione di tutto questo essere come si prolunga nel passato, reale solo in quanto noi lo restauriamo in noi; non acquistiamo cioè coscienza di questo nostro essere, che ci apparisce come *fatto*, già consumato, che è quello che è, senza che noi ci possiamo più nulla: né noi, né altri, né Dio stesso. Ché la Rivoluzione francese, e il Risorgimento italiano, e l'istituzione del feudalismo, e il cadere dell'Impero Romano non c'è Dio, per onnipotente che sia, il quale possa fare che non siano, poiché già sono. Ecco una forma rilevata e quasi luccicante della tradizione, come essenza indefettibile della nostra reale personalità.

Ogni insegnamento storico con la dommaticità della sua tradizione, che deve precedere, ripeto, alla critica instauratrice della certezza di cui la materia è suscettibile, mira appunto a realizzare questo elemento essenziale dell'autocoscienza, innestandola in un mondo che ha la sua legge, che arbitrio umano non muterà mai, che né preghiere né deprecazioni devieranno mai dal suo corso, e che l'uomo savio, che è anche l'uomo buono, accetterà come la legge della propria natura: quella legge, in cui si attua e trionfa questa natura. Ogni insegnamento, insistendo su questo aspetto della tradizione, o della realtà che è in sé quella che è, o della volontà assoluta di Dio, fa e deve fare l'uomo ragionevole, di quella ragionevolezza che l'adulto desidera nel bambino, e ogni uomo di maggiore esperienza in colui che meno ha visto e pensato, e meno sa poiché ha meno vissuto, meno del passato gli grava le spalle e gli fa chinare la fronte. Di quella ragionevolezza, che nel suo progresso fa cadere ad una ad una le baldanzose illusioni della giovinezza ignara del mondo, in cui pure le toccherà di vivere, e prepara e addestra ogni animo virile alla percezione serena delle cose, e quindi alle opere feconde dello spirito, che è veramente spirito, autocoscienza del mondo. Una scuola senza tradizione è scuola di spiriti sbandati, vaganti fuori della via regia, per cui procede l'uomo nel suo provvidenziale cammino. Poiché bisogna ricordarsi, che nessuno di noi è già spirito, e tutti dobbiamo farci spirito.

9.

LA MIA RELIGIONE*

I. Il discorso che intendo fare è molto delicato, perché facilmente si presta ad equivoci mentre tocca tutti gli interessi della vita umana. E io perciò mi sforzerò di essere franco ed esplicito, usando la massima schiettezza, sgombrando risolutamente dall'animo ogni considerazione estranea all'argomento, nella speranza che chi mi ascolta creda alla mia schiettezza e sia disposto a prendere le mie parole per quel che esse suonano, senza cercare se dietro di esse possa esserci altro ch'io non dica. Voglio anche avvertire che il mio modo di filosofare mi ha abituato all'assoluta sincerità di chi si confessa con se stesso e mi ha piantato nell'animo questa convinzione, che il filosofo, il vero filosofo, non può parlare a' suoi simili se non appunto quello stesso linguaggio che egli usa nel segreto della sua più gelosa coscienza. E aggiungere, che oggi più che mai, nel presente momento in cui ogni Italiano degno di questo nome sente nel cuore la tremenda responsabilità della sua vita passata e presente e deve, rientrando in se stesso, sentirsi al cospetto di Dio, oggi mi vergognerei più che mai di intrattenere il mio uditorio con la rettorica di una qualunque discettazione accademica, o con la virtuosità degli arzigogoli suggeriti dalla stantia perizia di teologi e filosofanti. Oggi più che mai è tempo di far seriamente.

Così, per cominciare, fo la mia aperta professione di fede, che, per chi conosce i miei scritti, non riuscirà forse nuova. L'ho

---

* Discorso tenuto nell'Aula Magna dell'Università di Firenze il 9 febbraio 1943, ora in G. GENTILE, *Discorsi di religione*, "Opere complete" - vol. XXXVII, Firenze, Sansoni, 1957, pp. 405-426.

fatta, per lo meno, nel 1926; ma da allora ha giovato molto poco, perché molti l'accolsero con quel fare diffidente di chi teme *Danaos et dona ferentes*, nulla sospettando che la mia natura, se cede qualche volta al bizzarro gusto di dire, piuttosto crudamente, quel che può fare più o meno dispiacere a chi ascolta ma che io mi sento in dovere di manifestare in omaggio alla verità e all'azione salutare che essa esercita sempre, rifugge a tutto potere da ogni parola che possa riuscir gradita altrui ma contrasti col mio modo di sentire e di pensare.

Ripeto dunque la mia professione di fede, piaccia o dispiaccia a chi mi sta a sentire: io sono cristiano. Sono cristiano perché credo nella religione dello spirito. Ma voglio subito aggiungere, a scanso di equivoci: io sono cattolico. E non da oggi; sia anche questo ben chiaro. Cattolico a rigore, sono dal giugno del 1875, ossia da quando sono al mondo. E sono perciò desolato di non potervi annunziare anch'io una crisi, una tempesta dell'anima, una subita conversione, un colpo di fulmine. Sto, prosaicamente, percorrendo fin dal giorno della mia nascita la via di Damasco. Vengo, da allora, pensando e approfondendo ogni giorno le mie idee (*nulla dies sine linea*); e se si vuol parlare di conversioni, posso dire che la mia conversione è la storia d'ogni giorno, di sempre.

– Ma – mi sento interrompere – avevate protestato di non volere equivoci; ed ecco ci date dentro, e vi ci siete ficcato fino agli occhi. Cattolico voi non potete dirvi se non dando alla parola un significato diverso da quello che essa ha per la stessa Chiesa cattolica, che sola ha l'autorità di definirne il significato. Tant'è vero che la Chiesa condanna i vostri scritti; e voi avete polemizzato tante volte contro dottrine e detti e manifestazioni varie della Chiesa. È dunque questa la maniera di evitare sul serio gli equivoci? –

Mi permetto di ricordare che ci fu qualche anno che parroci e predicatori implorarono tutte le grazie divine sul mio capo. Avevo rimesso il Crocefisso nelle scuole, e furono tanti i plausi e gli encomi che, francamente, mi parve di essermi avviato a una solenne canonizzazione. Era stata politica da parte mia, ossia opportunismo o arte di governo? Ma la stessa opinione era stata da me proclamata tra avversi clamori in un congresso d'insegnanti che si tenne a Napoli nel 1907: e ribadita più tardi nettamente

quando la politica scolastica del Regime fascista, esagerando e però sostanzialmente alterando il pensiero del 1923, volle esteso l'insegnamento religioso alle scuole medie affidandolo ad ecclesiastici: che era un contraddire alla mia tesi del 1907, alla quale io rimasi fermo. E se io fossi nel vero, l'effetto, cioè la prova che questo insegnamento fa nelle scuole medie, *nol nasconde.* Da allora gli osanna si sono voltati in *crucifige.* E il mio nome, anche per questa parte, è passato alla leggenda. Di che, se debbo dir tutta la verità, non mi rammarico; perché le leggende, con quel che contengono di misterioso, sono problemi che fanno pensare, discutere e cercare, e insomma muovono gli spiriti. Che è ciò che interessa a chi scrive per esercitare una sua azione, anche piccola, sugli altri.

Questo non vuol dire per altro che io mi compiaccia tanto della leggenda da volerla artificialmente mantenere nel chiaroscuro dell'essere e non essere. Mettiamo dunque da parte la leggenda; e vediamo di spiegarci con la maggiore chiarezza possibile. Se domandate a me quale sia la mia religione, io vi dico in tutta sincerità che io mi sento, e perciò credo di essere non solo cristiano, ma cattolico.

II. Perché cristiano, l'ho detto. La religione cristiana è la religione dello spirito, per la quale Dio è spirito; ma è spirito in quanto l'uomo è spirito; e Dio e uomo nella realtà dello spirito sono due e sono uno: sicché l'uomo è veramente uomo soltanto nella sua unità con Dio: pensiero divino e divina volontà. E Dio da parte sua è il vero Dio in quanto è tutt'uno con l'uomo, che lo compie nella sua essenza: Dio incarnato, fatto uomo e crocefisso. Perché cattolico? Perché religione è chiesa; come ogni attività spirituale (scientifica, filosofica, artistica, pratica) è universale, propria di un soggetto che si espande all'infinito: comunità illimitata, nella quale il mio Dio è Dio se è Dio di tutti. L'errore della Riforma, come videro bene i nostri pensatori del Rinascimento, fu quello di aver voluto fare della religione un affare privato di quel fantastico individuo, che non è uomo, spirito, ma un semplice fantoccio d'uomo collocato nella spazialità e temporalità della natura. Tant'è vero che ogni cristiano, che voglia essere puro cristiano, è portato per la natura stessa dello spirito a fare proseliti, a far setta, a creare una chiesa: e cioè ognuno è cattolico a modo suo.

Cattolico, s'intende, di una chiesa che come ogni società abbia un ordinamento e un'autorità che lo faccia valere: diciamo pure un papa. Un papa, un'autorità che approvi o condanni; e un sistema da cui il suo operare tragga norma e valore.

– Ma questo così definito puramente e semplicemente – si dirà – non è il cattolicismo storico; il cattolicismo della Chiesa cattolica: sarà il cattolicismo vostro. – Vecchia obbiezione, con cui han dovuto in ogni tempo fare i conti tutti i grandi cattolici, i quali, per esser grandi con l'originalità che è l'impronta della grandezza, sono stati sempre, volenti ma anche nolenti, riformatori; e nei loro tentativi di riforma hanno urtato nella struttura disciplinare e ideale della Chiesa, nel positivo dell'elemento in cui operavano e nelle forze conservative che dal positivo non potevano non sprigionarsi e reagire. Storia di tutti i tempi; la storia di tutto ciò che è il vivo della Chiesa cattolica. E quale è stata sempre la risposta dei riformatori? Quella che più efficacemente di tutti diede uno dei più grandi riformatori che la Chiesa abbia avuto in Italia: il Gioberti. Il quale nella sua *Riforma Cattolica* (§ 101) ragionando della «poligoimia del Cattolicismo» che «deve avere un lato obbiettivo che risponda ad ogni qualità subbiettiva», per cui «vi sono tanti cattolicismi quanti gli spiriti umani» formanti una Chiesa sola: la *Chiesa non solo presente e passata, ma futura, abbracciante non solo tutti i cervelli reali, ma i possibili*, prevede infatti l'obbiezione che il papa, i vescovi, ecc. non intendono il Cattolicismo a questo modo. E risponde con queste parole che giovane io lessi come parole illuminatrici, e mi sono rimaste poi sempre nella memoria: «Coloro [dice Gioberti] che mi fanno questa obbiezione, non m'intendono. Rispondo che, se [Papa e vescovi] lo intendessero a mio modo, non avrei ragione, ma torto».

Scetticismo? protagorismo? No. Gioberti non era un sofista; e se peccò forse in qualche parte del suo filosofare, il suo peccato non fu certo quello dello scetticismo. La sua poligonia del vero non è un lato solo del poligono: è verità, che sta al di sopra di ogni verità particolare, e così di ogni cattolicismo e ne garantisce il valore assoluto. Come nessuno mi contesterà il diritto di professarmi idealista perché il mio idealismo è il mio idealismo, e non l'idealismo di tutti (che non è mai esistito e non esisterà mai), così avrò pure il diritto di professarmi cattolico, di un cattolici-

smo che sarà bensì e non potrà non essere altro che il mio cattolicismo. E come, poniamo, a chi s'impuntasse a sostenere che bisogna distinguere tra idealismo vero e preteso idealismo, arbitrario e falso, e pretendesse, ad esempio, che il vero idealismo è quello classico di Platone e propriamente contenuto ne' suoi *Dialoghi*, si avrebbe buon diritto di osservare che anche in questo idealismo autentico c'è un'infinita poligonia, perché i *Dialoghi* platonici vanno pur letti per saperne il contenuto, interpretati, e quindi discussi all'infinito; così potrà dirsi che il vero cattolicismo è quello che storicamente si configura in un sistema di istituti e di dommi, ma è anche vero che istituti e dommi non sono obiettivamente esistenti e operanti fuori della mente e dell'animo del credente; essi *in interiore homine* sono accettati ed intesi com'è possibile a ciascuno intenderli, colla propria testa, liberamente. Si distingua all'infinito tra natura e grazia: ma resterà sempre nell'umana natura un margine che è libertà; un margine per cui l'uomo potrà essere redento dalla grazia e un asino no; e tanto meno un sasso. Perciò poi istituti e dommi e tutta la Chiesa effettiva hanno una storia, che sarà sempre umana, quantunque assistita da una superiore ispirazione divina; anzi appunto perché mossa da una siffatta ispirazione. I dommi della Chiesa sono e non possono essere altro che i miei dommi; e, in generale, la Chiesa alla quale mi ascrivo non può essere altro che la mia Chiesa: e ubbidienza o ribellione, conformismo o non conformismo, hanno un significato soltanto in rapporto, non alla mia Chiesa, ma ad una Chiesa che non è la vera Chiesa (almeno per me, a cui si chiede ubbidienza e conformismo); in rapporto cioè a una Chiesa dalla quale è impossibile che sia vietato ogni appello a quella Chiesa ideale. Poiché a questa Chiesa ideale si guarda sempre anche quando crediamo di sottometterci alla Chiesa positiva come a quella che della ideale ci sembra legittima rappresentante.

La Chiesa storicamente con i suoi organi centrali per difendere la sua disciplina e la sua unità e quindi la sua esistenza, s'è sforzata in ogni tempo di reprimere e annientare questo soggettivismo ripullulante in eterno dal profondo degli spiriti che essa voleva contenere nel suo ambito. E non poteva fare diversamente. Ciò che vuol dire che ha fatto bene, poiché la Chiesa è necessaria – è, si dice, istituzione divina –; e non può esistere se non a

patto di restare una Chiesa, unica. Ma ciò non vuol dire che non siano stati pur necessari i dissensi, e le ribellioni e le lotte, senza di che la Chiesa sarebbe stagnata in una morta gora, privata di quello spirito che le dà vita, e perciò svolgimento, e quindi effettiva potenza, che è vitalità. E il divino afflato dello spirito religioso è appunto quello che finisce col farci scorgere l'anima a noi fraternamente stretta nell'aspirazione sublime alla verità anche attraverso quello sguardo torvo con cui pare il nemico ci fissi. Donde il perdono e l'amore del prossimo, che ci fa sentire davvero, che *siam fratelli, siam stretti ad un patto.* Che è il più grande insegnamento del cristianesimo. Il quale, bisogna riconoscerlo, non si è mai spento né inaridito attraverso le vicende della Chiesa romana; anzi con le grandi correnti teologiche in cui ha cercato di esprimersi per acquistare la piena coscienza di sé e con cui ha promosso la creazione di tutto il sistema cattolico, ha consentito una formulazione dommatica che solo alle menti superficiali e ignare della vita dello spirito, dotte magari d'ogni scienza terrena e cioè naturale o naturalistica, ma ignare e digiune d'ogni senso di quella umanità che spazia nel divino, può esser sembrata ostile alla ragione e alla scienza e inconciliabile perciò con le esigenze critiche del pensiero umano, quasi superstizione destinata ad esser fugata dalla luce del sapere. Ciò che la Chiesa cattolica vuole insegnare è degno, in tutti i suoi dommi, di essere accolto da ogni alto spirito cristiano, consapevole della rivoluzione operata nel pensiero e nella vita dell'uomo dall'*Evangelo* come scoperta della vita dello spirito. Purché ogni parola che vuol esser parola di verità si lasci discendere nel cuore d'ogni uomo con quella divina virtù che la fa intendere a ciascuno nel suo proprio linguaggio, che è il suo modo di sentire e di pensare:

Come la luce rapida
Piove di cosa in cosa,
E i color vari suscita
Dovunque si riposa;
Tal risonò moltiplice
La voce dello Spiro:
L'Arabo, il Parto, il Siro
In suo sermon l'udì.

Confido pertanto mi si voglia consentire che anche io oda lo spirito in mio sermone: quello stesso sermone che appresi infante da' miei genitori, e che da' più teneri anni ho continuato a parlare ancorché venisse maturando – come è proprio di tutto ciò che è vivo nell'anima nostra – col proceder dell'età e l'insistere assiduo della riflessione. Non si sa che le stesse parole hanno un suono sempre diverso sulle labbra dello stesso uomo dall'infanzia alla vecchiezza? e sono cioè parole diverse, con diverso significato? Così ora rileggo quelle pagine che via via sono venuto scrivendo (ahimé quante!); e non trovo sillaba da cancellare, quantunque talune forme polemiche non riescano più di mio gusto e maggiormente senta la convenienza di smorzare certi toni dommatizzanti. Oh certo, non credo di aver tradito il primo insegnamento religioso che mi venne impartito da mia madre (la cui voce ancora e sempre dentro mi suona) sebbene Ella forse ora mi troverebbe molto cambiato. Cambiato, s'intende, di dentro, come son cambiato di fuori. Chè tanti anni non potevano passare senza lasciar traccia.

III. Al principio di questo secolo quando io insegnavo a Palermo c'era colà un eccellente seminario, molto curato da quell'arcivescovo, il cardinale Lualdi, persona di fine intelligenza e di animo elevato; e c'era all'Università una scuola di filosofia, a cui accorrevano schiere numerose di chierici. E in aria era odor di battaglia; gli animi erano inquieti; e per le vie gruppi di giovani e professori s'accaloravano in discussioni molto animate. *Inquietum cor meum.* E la gioventù cercava ansiosamente una fede.

Molto inquieto il cuore d'un bravo seminarista che, non sapendo più durare al tormento dei dubbi ond'era assalito su non pochi articoli di fede, chiese conforto all'arcivescovo, facendogli in lagrime ampia e ingenua confessione della penosa crisi che attraversava, e implorando da lui una risposta alle domande più assillanti che lo assediavano. E l'intelligente prelato non lo sgridò, né ebbe parole di rampogna che potessero più oltre turbare quell'agitata coscienza o sonare comunque condanna o richiesta di difficili consensi. Preferì il linguaggio dell'affetto paterno domandandogli: – Ma dimmi, figliuolo, credi tu in Dio? – E avendogli il giovane risposto subito di sì: – Ebbene, soggiunse,

questo basta. Fatti animo e confida che Egli ti darà il resto, che ti aiuterà a vincere ogni dubbio e riacquistare la pace perduta. –

L'aneddoto fu a me riferito con gioia da don Onofrio Trippodo, l'amico indimenticabile di quegli anni palermitani, ai quali ora il pensiero torna con un senso di accorata nostalgia: insegnante nel seminario, ma frequentatore della Università e in continua comunione qui coi giovani e coi maestri. Assiduo lettore degli scrittori modernisti del tempo, in corrispondenza col Laberthonnière credo anche col prof. Blondel; sinceramente aperto a quel soffio vivificante del pensiero cattolico e ai filosofi moderni ai quali il modernismo s'ispirava; ma così savio e moderato e soprattutto così assorto nel divino, con una fiamma di fede che gli campeggiava negli occhi, da guadagnarsi il rispetto e l'amore delle stesse autorità ecclesiastiche. Buono e santo Trippodo, confidente quotidiano di tutti i miei pensieri, maestro di religione ai miei figli, che ardore nella tua anima, come vibrava nelle tue parole e in tutta la tua persona! quale potere di amore e di accensione di vita nel tuo lieto e letificante sorriso! quale interiore appello nel suono della tua voce, che m'interrogava senza posa ma anche senza indiscrezione, e pungeva a pensare! a pensare con te, a pensare senza preconcetti e senza vane ubbie, con confidenza, con sincerità, con desiderio infinito di luce e di verità. Oh la tua voce ancora non s'è spenta dentro al mio cuore; e nel riudirla mi domando se sono sempre degno di te. Tu conoscevi e riconoscevi il mio cristianesimo e il mio cattolicismo e mi rincoravi contro i giudici malevoli o corrivi; poiché la tua affettuosa stima, la tua fraterna compagnia nella via che insieme si faceva coi giovani che ci venivano intorno, mi metteva nel cuore tanta fede e tanta certezza.

Dopo la mia partenza da Palermo lo vollero professore di Storia del Cristianesimo all'Università. E insegnò una decina d'anni a una folla di scolari con la gioia dell'anima che si espande tra 'l prossimo nella più alta forma del pensiero rivolto a Dio. Ma quando morì nel '32, non aveva nulla pubblicato de' suoi pensieri; e ritengo non abbia lasciato quasi nulla di scritto. Come Socrate, preferiva i discorsi parlati, agli scritti: preferiva cioè gli uomini ai libri; quantunque molti libri e riviste comprasse o si procurasse per ogni via e ne leggesse sempre appassionatamente:

ma più amava conversare, interrogare, scrutinare come l'antico ateniese, e accendere alla sua altre anime, e vivere nella viva dialettica degli spiriti.

Ma le sue parole, ancorché non scritte, restano e sono immortali; vivono in quanti ebbero consuetudine con lui e ne propagano lo spirito: buon seme che rinnova in perpetuo la vita, meglio dei libri.

Come fu contento il Trippodo delle poche sagge parole improntate d'amore dette al giovane smarrito e trepidante dall'arcivescovo! E in verità la fede in Dio è la sostanza della religione: la quale, come tutto ciò che ha valore spirituale, non è nulla di definito e conchiuso, un sistema, un complesso di idee o fatti rivelati; quel che si dice un dato. È un germe che matura, germoglia e si sviluppa negli animi ben disposti e inclini alla meditazione e aperti all'amore. E i dommi o sono generati dalla fede fecondata dall'amore, e allora sono cose vive e vitali; o sono gettati lì come formule vuote: parole esanimi, facce di farisei, sepolcri imbiancati.

IV. D'accordo dunque che la religione più religiosa sia la cristiana; che questa come ogni altra religione non possa non essere chiesa, e cattolica (universale). D'accordo pure che la Chiesa, come vita positiva della religione, sia storia, e perciò dommi. D'accordo che i dommi definiscono la verità o contenuto della religione, in quanto negativi piuttosto che positivi: negazione o condanna degli errori, da cui la verità deve essere distinta e preservata, piuttosto che determinazione positiva dell'essenza del Divino. Il quale si pone come tale innanzi all'umana intelligenza in quanto nella sua totalità e infinita piega l'intelligenza al riconoscimento della propria nullità e conseguente incapacità di conoscere per se stessa e liberamente quel Dio che è tutto. Dio ignoto, perciò, e inconoscibile.

Inconoscibile, ma a patto che si veda, si senta, necessario, presente, ineliminabile. Qualche cosa d'immediato, con cui lo spirito umano non può mettersi in relazione, se non immergendovisi e immedesimandovisi. Non conoscendolo, ma sentendolo come si sente ogni sensibile: esistente, presente immediatamente nello stesso senziente. Il quale, per altro, non può neppure

accorgersi di se medesimo nel suo sentire, se non si eleva al di sopra del suo semplice sentire, e pensa. E solo pensando, può dire che nel sentire non c'è conoscenza: c'è qualche cosa che non si può sapere che cosa sia, inconoscibile, innominabile. Lingua mortale non può dire nulla di esso. Quindi la negatività dei dommi; quindi il carattere limitativo dell'autorità preposta al mantenimento dei dommi, come alla loro formulazione. Quindi la natura del rapporto tra l'individuo, che è membro della Chiesa, con l'autorità a con esso deve sottomettersi perché la Chiesa si regga nella concretezza dei suoi dommi: rapporto di limitazione della fede individuale, della personalità religiosa che ha in una personalità diversa e superiore la propria norma e la propria disciplina, come limite della propria libertà.

Ma c'è bisogno ancora di illustrare la dialettica di cotesto rapporto tra autorità e libertà? Occorre ancora mettere in chiaro che non c'è autorità che non sia liberamente riconosciuta? ossia che l'autorità è sì un limite della libertà, ma un limite interno e non esterno, come si crede a guardarne soltanto la superficie? un limite che la libera attività del credente pone da sé a se medesima per realizzare la propria libertà? Potrà la natura di questo rapporto dialettico, che realizza così l'autorità come la libertà, sfuggire tanto a chi tiene a rivendicare la sua libertà quanto a chi pretende di affermare più rigidamente ed energicamente la sua autorità; questo in pratica è un caso frequente; ma ribellioni e coazioni si risolvono in realtà nella storia della religione, che è dialettica e dramma perpetuo, onde nella lotta degli opposti principî si sviluppa e ringagliardisce di continuo la fede della società religiosa, e cioè degli individui che vivono la loro vita interiore nella solidarietà degli spiriti, che è la realtà dello spirito. Libertà e autorità non si compongono in una lineare precisa e immodificabile diagonale delle forze antagonistiche, se non all'infinito. La realtà concreta e storica è anche qui equilibrio instabile, è tendenza eterna a un ideale, che è destinato a restare sempre ideale per poter adempiere alla sua funzione di forza motrice finale della vita umana. È, in una parola, dialettica; in cui il momento del contrasto, dell'alterità, e diciamo pure della trascendenza, non sarà mai superato una volta per sempre. E l'uomo sentirà sempre più o meno il limite, da cui vorrà affran-

carsi; ma non potrà affrancarsene senza che da sé non ponga nuovi limiti, e non torni perciò a vedersi fronteggiato da un ostacolo in cui s'infranga la sua libertà.

In tale dialettica è dunque vana ogni pretesa di assoluta libertà e di autorità illimitata. E i pastori della Chiesa illuminati da quel lume che scaldando i cuori apre gli occhi e l'intelligenza e fa perciò rifuggire dai vani tentativi della violenza sterile e provocatrice, sanno che l'autorità si esercita più con l'amore che con la forza; e alla severa e cupa intolleranza di un Bellarmino preferiscono come di gran lunga più efficace e più cristiano l'amore tutto umano e ilare di un Filippo Neri, indulgente e premuroso, nella convinzione che il peccato altrui è anche peccato nostro e che il santo è santo se non si chiude egoisticamente ed orgogliosamente nella sua santità, ma scende col suo amore fino al debole, e lo sorregge e lo solleva con sé nell'ardua fatica del bene. Il grande deve farsi piccolo: *sinite parvulos venire ad me.* Così si educa da che mondo è mondo: così s'instaura la sola autorità che non sia parvenza e vano nome, ma effettivo e potente dominio dello spirito. L'amore unisce il grande al piccolo che deve farsi grande. E l'amore, d'altro lato, non l'odio, deve ispirare l'inferiore verso il superiore che, storicamente costituito come termine del rapporto di cui egli è l'altro termine, non è il nostro nemico se non al primo aspetto, e deve esser conosciuto; e perciò dobbiamo andargli incontro con simpatia e con fiducia, certi che egli è uomo come noi, e una parte di ragione ci deve essere anche dalla sua, e a noi spetta di rendercene conto, porgendogli attento orecchio e rispettandolo. *Magna debetur puero reverentia*; ma quanta non se ne deve al vecchio, che è nostro maestro perché è più e meglio di noi quello che siamo noi, ricco di maggiore esperienza, esperto di tanti dolori che noi non abbiamo ancora sofferto: di quei dolori che fanno capire la vita?

V. Ma ci può essere religione dello spirito senza amore e solidarietà? E che è spirito se non amore, e perciò solidarietà o quell'universalità che è unità di tutti? Il cristianesimo è impregnato da questo concetto dell'unità, non del cosmo o della natura, ma dello spirito. Che non è realtà molteplice. Perché la molteplicità con la negatività reciproca de' suoi elementi è

meccanismo, o materia comunque si battezzi. Quando infatti si comincia a riconoscere la nostra realtà spirituale che è la sola per noi conoscibile poiché la monade non ha finestre, tutta la realtà è spirito, come si sperimenta attraverso lo sviluppo della nostra stessa realtà interiore. Ci sono cose innanzi a noi: ma, interrogate, esse ci rispondono. Si animano alla fantasia del poeta e del bimbo che ingenuamente si abbandona al mondo delle cose contemplate coi vivi occhi dell'amore. Ci rispondono esse e partecipano al nostro sentire e a tutto il mondo sorgente dall'intimo della nostra natura. Piangono le cose stesse con noi talvolta (*sunt lacrymae rerum*); ma quando risorgono nella luce della stagione novella, ecco.

> Primavera dintorno
> Brilla nell'aria, e per li campi esulta,

come dice esattissimamente il Poeta. E poi, oltre le cose, ci sono i nostri simili, gli altri uomini. Simili dapprima nell'aspetto; ma solo che li guardiamo con simpatia, ecco il loro sorriso a manifestarci ben altra profonda somiglianza. Dal volto traluce l'anima. E già il volto ci risponde con un linguaggio, che è la forma del nostro segreto pensiero. Qui veramente siamo nel nostro mondo: lo spirito. L'oggetto in cui si affisa il nostro sentire e pensare, più si sente e si pensa e più ci parla e s'intende; e a mano a mano la sua parola suona al nostro orecchio come la parola che ci sgorga dal petto: la stessa parola, la stessa anima. Nell'oggetto che è lo stesso soggetto (cioè il nostro più intimo essere) non può a noi non svelarsi quello che noi siamo: spirito. Uno spirito; due, ma due spiriti perché sono uno spirito solo. Che non è metafora se non per chi scambi l'uomo, che vale ed è libero, e soffre e gioisce e vive e s'afferma con la sua umanità attuosa, con quella sua materiale apparenza con cui ci si rappresenta dall'esterno nella prima esperienza sensibile: in cui «Don Bartolo pare una statua».

Questo spirito uno, a sentirlo dentro con la sua infinità, che nel ritmo della nostra vita spirituale trascende sempre ogni concreta determinazione del suo esistere; questo spirito è e non è noi; e perciò ci corregge e ci trae in su, poiché esso è tutto ma nulla propriamente che sia lì, esistente, né in noi né fuori di noi.

Questo divino essere la cui immediata presenza nel fondo della nostra coscienza costituisce l'ineffabile sentimento umano di Dio, suprema certezza in cui è la radice di ogni certezza; questo divino essere ci annienta e ci esalta, ci fa piegar le ginocchia e chinare la fronte nella polvere ma c'infonde la forza di alzare gli occhi al cielo, e ci fa sentire nel cuore quella superiore grazia, quella possente ispirazione onde l'uomo trasumana ad ora ad ora nell'eterno. Ebbene, questo essere donde può sorgere in noi se non dal moto stesso dell'animo, che, come Io o coscienza di sé, si volge a se stesso; e vede se stesso come altro, oggetto; l'oggetto che gli sta innanzi come Tutto e che come tale esclude e stermina il suo opposto, cioè lui stesso, il soggetto, e si pone come l'Assoluto, oltre e fuori del quale nulla è più pensabile?

Qui l'origine e l'essenza della religione. Ma a questo momento iniziale e negativo la religione non s'arresta. L'oggetto è posto e sorge innanzi all'uomo perché l'uomo si realizzi nel suo intimo essere di autocoscienza, non perché si annichili. E perciò la coscienza dell'oggetto esce dalla sua originaria immediatezza; e questo oggetto, come ogni oggetto, agli occhi del soggetto si anima e parla; e l'uomo può parlare a lui; e più, per così dire, lo tratta, cioè più egli si sforza di realizzarsi come autocoscienza, più è forza che l'oggetto gli si appalesi come l'altro se stesso; non l'altro, ma lui stesso. Così avviene nella più ingenua conoscenza della natura, che ne è la conoscenza più semplice; così nel costituirsi dell'umana solidarietà nella storia spirituale della sociale convivenza. Dio si umanizza; e l'uomo nel dialogo e nella società con Dio (spirito, persona), si accerta che egli come uomo non è nulla di immediato, ma pensa vuole ama e insomma si realizza eternamente nella vivente attualità della sintesi di divino ed umano. In un Dio che non fosse spirito e persona l'uomo non si riconoscerebbe; e attraverso la sua oggettività chiusa e refrattaria ad ogni umana compenetrazione non potrebbe egli attuare quell'autocoscienza, in cui pur consiste. Dire uomo perciò è dire Dio; e dire Dio è dire uomo; quell'uomo che ogni figlio d'Eva è sempre e non è mai: quell'ideale che egli trova in se stesso come colui che ha libertà, ossia possibilità di muoversi nell'infinito, e perciò pensare secondo verità e agire osservando il proprio dovere e partecipare pertanto al mondo degli eterni valori; ma

lo trova, quest'ideale, in sé come termine che infinitamente trascende quel che egli si trova ad essere ogni volta che torni a considerare quel che è, quel che ha detto, fatto, pensato.

Già l'uomo sa che ciò che egli è per sua essenza (essere che pensa e ragiona, ed è libero) non lo è immediatamente e ad un tratto. Codesto è il suo dovere: quello che spetta a lui di attuare; e perciò sa che di ciò che riesce ad essere ha merito o demerito. Perciò non rischia di scambiare sé con Dio. La loro immedesimazione immediata sarebbe la fine d'entrambi, e l'uomo assisterebbe con terrore allo spegnersi di quella gran luce in cui è la sua vita e al venir meno dentro al suo cuore di quel pungolo che lo spinge sempre più in alto. Se la dualità una volta si componesse e risolvesse in una identità e unità definitiva, l'uomo si fermerebbe, il suo pensiero si arresterebbe. Ma ciò è impossibile, perché aver coscienza di sé è superare, trascendere se stesso. Andare più su di quel che già si è. E innanzi a noi c'è sempre il monte da salire, e se noi ci abbandoniamo per pigrizia, che è incoscienza, alla soddisfazione della dilettosa piaggia a piè del monte, ecco la interna rampogna: *qual negligenza*, *quale stare è questo*? Stare, ristare è impossibile. Correre al monte è il monito di Catone perché è, prima di tutto, il bisogno intimo della nostra natura.

VI. Voglio sperare che tra i miei ascoltatori nessuno voglia accusarmi che la mia religione umanizzi Dio, o divinizzi l'uomo e finisca col ridurre ad uno i due termini essenziali del rapporto. E tanto meno che voglia attribuirmi la matta pretesa dell'uomo creatore di Dio, come amano sentenziare i pavidi adoratori dei feticci; ché, purtroppo, ce ne sono anche nel seno della Chiesa cattolica, che salgono sui pulpiti e fanno inorridire le anime timorate con le storie inverosimili dell'attualismo. Codeste paure ed equivoci derivano dal separare poco cristianamente ciò che Dio ha congiunto: Dio stesso e l'uomo, facendone i due termini opposti di una via rettilinea, in cui non si potranno mai incontrare senza un miracolo che atterri l'intelligenza. Come se l'intelligenza non fosse necessaria anche per la religione a compimento del sentire, per riconoscerlo, pensarlo e confermarlo.

L'uomo e Dio sono certamente distinti; ma non sono separati se non come termini astratti dalla vivente realtà che è sintesi.

Sintesi di Dio che si fa uomo, e uomo che la grazia adegua a Dio, facendo della sua la divina volontà (*fiat voluntas tua!*). Senza l'unità che è la ragione di questa sintesi, non c'è cristianesimo, non c'è religione dello spirito; che, per dir tutto con una formula, è dualità ma dualità che è unità. Il divorzio o antagonismo, che si pretende salvare, è peggio che paganesimo; perché anche il pagano credeva, e perciò confidava, sperando una riconciliazione del naturale e del sovrannaturale, dell'uomo con Dio.

L'uomo che scopre in sé Dio, e in certo modo quindi lo crea, non è l'uomo naturale, ma l'uomo che è spirito, entrato già nel regno dello spirito, ond'è uomo ma è anche Dio. Il quale pertanto viene ad essere creato non dall'uomo, anzi piuttosto da se medesimo. E il Dio che si umanizza è il Cristo; e chi, mercé sua, partecipa della sua divina natura. Di che è possibile che si scandalizzino i cristiani intelligenti? Io credo che il cristianesimo richieda intelligenza; richieda, come tutto ciò che è umano, spirito che ravvivi le parole, non parole che uccidano lo spirito. E io vorrei si rispettasse un'esperienza che parla a gran voce attraverso tutti i secoli e sotto tutti i cieli. La quale attesta che l'intelligenza si può bandire e negare, ma con un'intelligenza superiore; e dimostra che nessuna psicologia è più acuta e scaltrita, nessuna analisi della vita spirituale più penetrante e più attenta di quella onde i mistici pervengono a quella loro esasperata conclusione, che la luce è nella tenebre e che, insomma, per veder meglio bisogna cavarsi gli occhi. Né vale opporre che quel che conta nei mistici è non la via, ma la mèta; perché questa mèta è raggiungibile soltanto per quella via; che è esercizio d'intelligenza e imperterrita fiducia nelle sue forze. È teologia, ancorché negativa: cioè, filosofia. L'intelligenza si potrà usar bene, o si potrà usar male; ma chi può parlare di abuso, se non la stessa intelligenza? Contro la quale ogni polemica non potrà mai essere che ingratitudine nera, o scempia semplicità di spirito.

Anch'io, sì, ho sempre parlato di ignoto e di mistero, come dominio della fede religiosa; e affermato che la religione incomincia dove s'arresta il processo critico della ragione che indaga e scopre la verità. A definirlo, Dio è l'astratto oggetto; il quale, astratto che sia dal soggetto, è il Tutto, accanto al quale non rimane più posto al soggetto. Dio tutto, e l'uomo niente: è il motto

del mistico, lo spirito più logicamente religioso. Ma ogni logica più rigorosa precipita nell'assurdo. E io ho pur detto tante volte che anche il mistico, malgrado il suo fiero proposito di annichilarsi, adora Dio. S'inginocchia, si umilia, ma eleva gli altari, edifica i templi e li arricchisce con le fantasie ridenti dell'arte, in cui si riversa e trionfa, a vantaggio della stessa misticità del credente, l'esuberante dovizia della sua misconosciuta soggettività. E però ho avvertito che in concreto l'atto dello spirito non sarà mai né pura arte né pura religione, e che la sola religione che ci sia in atto è quella che si celebra nella effettiva vita dello spirito, dove tutto il suo vigore si spiega nella sintesi del pensiero. Perciò la religione si alimenta e coltiva nell'intelligenza, fuori della quale svapora e svanisce in un fantasma inafferrabile. L'esclusione reciproca degli opposti è tendenza a un limite, il cui raggiungimento sarebbe la caduta di entrambi gli opposti.

La religione cresce, si espande, si consolida e vive, dentro la filosofia, che elabora incessantemente il contenuto immediato della religione e lo immette nella vita della storia.

Giacché la religione *strictu iure* non ha storia. La storia la contamina col suo svolgimento, che la sottrae alla immediatezza in cui il sentimento religioso si pone gelosamente come rigida verità, la cui alterazione è falsificazione, opera umana e non di Dio. Che è il motivo del sospetto in cui fin dalle sue origini la storiografia della religione fu tenuta, come sorgente e fomite di dottrine eterodosse ed eretiche. Ma, volere o no, la religione non può non passare attraverso il fuoco del pensiero per tema di bruciarsi le ali che la sorreggano nel suo volo a Dio. Nel fuoco del pensiero acquista essa il calore della vita e la forza onde tutto si assicura nella vita dello spirito, la forza del pensiero; sottratta alla quale la verità è lo schiavo di cui parla Platone, che, non legato alla sua catena, c'è finché c'è, ma può da un momento all'altro fuggire e dileguarsi.

VII. E qui il mio discorso può finire. Finire, se non altro, per discrezione. Ma somiglia, in verità, al «Palazzo non finito», che c'è qui a Firenze in via del Proconsolo. Non finito, ma pur bello; e dentro ci stanno tante cose. So bene che tante cose sarebbero ancora da chiarire, tanti dubbi da eliminare, tanti problemi da

risolvere. Ma io non pretendo – già s'intende da tutto il mio modo di ragionare – che i miei ascoltatori possano per merito mio salire su fino alla cima del monte, illuminata dal sole; né pretendo di averla toccata io la vetta, privilegiato mortale, investito perciò di una missione particolare. Né luce, né pace, né estasi, né beatitudine di santi, santificati perché morti. A me arride la luce della vetta, ma della vetta da conquistare. E non posso promettere né a me né altrui altro che la fatica dell'ascesa: il problema che si risolve per rinascere, l'inquietudine del cuore che non posa e cerca sempre perché ha sempre da cercare. Nella ricerca la vita; e se nel separarmi da voi non posso presumere di lasciarvi appieno soddisfatti, benedetta, lasciatemi dire, l'inquietudine che vi ho data! Il mio scopo è raggiunto.

Postille

I. Può parere paradossale l'assunto dell'autore che ha voluto rivendicare a sé il diritto di dirsi cristiano e cattolico, senza nulla disdire del suo idealismo. Ma egli espone, sia pur brevemente, le ragioni della sua tesi; e se non c'è da meravigliarsi che molti, i quali amano per solito starsene comodamente adagiati sulle frasi fatte e sulle idee correnti tra gli uomini della strada, non vorranno prestar attenzione a tali ragioni; ci sarà pur qualcuno che queste ragioni vorrà esaminare attentamente. E non sarà forse senza utilità. Perché potrebbe darsi che se ne fosse indotti a smorzare il tono di molte polemiche che, stringi stringi, si dimostrano affatto verbali.

II. Quella mia conferenza fu da me letta a Firenze il 9 febbraio di quest'anno [1943] ma era abbozzata fin dall'agosto dell'anno passato a Forte dei Marmi, dove il gentilissimo collega Lamanna venne ad insistere nell'invito che parlassi anch'io su tale argomento, che era stato durante l'anno il tema della sezione fiorentina dell'Istituto di studi filosofici. Essa perciò nella sua ispirazione non ha potuto trarre neanche l'occasione da altra dichiarazione congenere posteriore, con cui un famoso pettegolo della polemica religiosa italiana s'è compiaciuto malignamente di metterla in rapporto; quasi che, del resto, il tenore della dichiarazione a cui si allude non fosse già un luogo comune della filosofia idealistica, almeno da Hegel in poi. C'è stato poi chi quella

conferenza ha voluto mettere in relazione con la visita da me fatta al Sommo Pontefice per un atto di doveroso omaggio nella mia qualità di presidente dell'Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, avendo l'Istituto pubblicato un importante volume sul contributo che le Missioni cattoliche in Asia recarono nel Cinquecento alla conoscenza dell'Oriente in Europa, e a quello dell'Europa in Oriente. Altro pettegolezzo, di cui non posso che sorridere. Come vorrei pur confessare che non m'han dato gran fastidio i critici, benevoli o meno, che hanno battagliato intorno alla mia conferenza per dimostrarmi – santa ingenuità! – che io cattolico non ho diritto di dirmi se per cattolicismo si deve intendere quello che intendono questi beati miei critici, o magari il Pontefice. Non mi han dato fastidio, perché questo appunto era quello che avevo detto io nella stessa conferenza, citando per l'ennesima volta una drastica frase della *Riforma cattolica* del Gioberti, che mi pareva sufficiente da sé sola ad eliminare gli equivoci che mi premeva molto di evitare. Al qual proposito, per altro, non è bastata a un eccellente amico la mia avvertenza che la «poligonia del vero» giobertiana non è protagorismo né scetticismo. E si è fatto la croce per respingere lo spettro di Protagora. La verità è che Dio ha fatto benissimo anche nel dare il mondo *disputationibus hominum*, volendo perciò che essi stessero più a discutere che a godersi i facili consensi; ma in certe materie, come le credenze religiose che toccano il vivo degli interessi umani, è difficilissimo farsi intendere quando non si stia a ripetere le formule comunemente ricevute. E non val la pena di affliggersi ogni volta che si sperimenta questa verità.

Dirò semplicemente agli insoddisfatti: – Credete voi che il mio non sia il cattolicismo ortodosso? Sono del vostro stesso parere. Ma resta a voi di capire perché la mia concezione religiosa della vita non si possa non dire cattolica: sia pure d'un cattolicismo a modo mio. –

10.

DISCORSO AGLI ITALIANI*

A tutti gl'Italiani

Questo discorso si rivolge a tutti gli Italiani che hanno un'Italia nel cuore: un'Italia, che non sia nome vano e rettorico, ma qualche cosa di vivo e operante nel pensiero e nella volontà. Parlo come fascista, quale son fiero di essere perché mi sento profondamente italiano, e perciò parlo prima di tutto come italiano che ha qualche cosa da dire a tutti gli Italiani, fascisti o non fascisti, fascisti della lettera e fascisti dello spirito, fascisti della tessera e fascisti della fede. Dico fascisti della tessera e fascisti della fede, perché ho sempre ritenuto che la distinzione fosse necessaria per non scambiare il principio e l'ideale a cui s'intende aderire e che può essere la sorgente della nostra fede e della nostra forza, con le materiali deviazioni che del principio e dell'ideale sono flagranti falsificazioni e qualche volta pratici tradimenti. E ho sempre ritenuto che tesserati e non tesserati si potesse essere tutti Italiani, concordi nell'essenziale ancorché dissenzienti nelle forme della disciplina politica: Italiani tutti, e perciò tutti virtualmente fascisti, perché sinceramente zelanti di un'Italia che conti nel mondo, degna del suo passato. E voglio dire subito che di due cose sono e sono stato sempre profondamente persuaso: che molti, per vari piccoli motivi, amano dirsi fascisti e

---

* Il *Discorso agli Italiani* fu tenuto a Roma, in Campidoglio, il 24 giugno 1943. Poi pubblicato in G. GENTILE, *Politica e cultura*, II, "Opere complete" - vol. XLVI, Firenze, Le Lettere, 1991, pp. 190-208.

tengono alla tessera, i quali non operano né parlano né sentono da fascisti, e viceversa molti, moltissimi non curano d'iscriversi al Partito, o non riescono ad esservi ammessi, i quali sentono, e parlano, e operano da fascisti sul serio, ancorché rimangano talvolta intricati in ideologie inconsistenti e fallaci, annidate nel loro cervello come quei tanti pregiudizi che ogni uomo non riesce ad espellere, e porta dentro tutta la vita perché lasciati lì senza controllo, senza riflessione, ingombro più o meno innocuo al carattere e al pratico effettivo operare.

Una rivoluzione prima di essere un riordinamento totale, politico e sociale, è un'intuizione, un'idea, una ispirazione profonda di tutta la vita morale: una ispirazione che praticamente s'impone in forme violente, che possono dare l'apparenza degli improvvisi cambiamenti del pensiero, delle istituzioni, del costume e delle norme giuridiche; ma in sostanza e in verità opera lenta, graduale, senza fretta, nel segreto della vita dello spirito, attraverso la formazione delle coscienze che procede per tappe talvolta secolari. Tutte le grandi rivoluzioni hanno avuto martiri ed eroi, ma hanno pure avuto e dovevano avere tiepidi proseliti, pigri assertori, ipocriti ingenui o profittatori. Basta pensare alla corruttela degli ordini monastici, sorti e retti sempre da una sublime passione per la vita superiore dello spirito, e alla *corruptio optimi pessima*, come ebbe a dire un gran santo che se ne intendeva. E io voglio ammonire che la vista degli alberi non deve impedire quella della foresta. E mi piace notare che quelli che si scandalizzano dei cattivi esempi che talvolta purtroppo ci vengono da questo o quello dei molti e forse troppi organizzatori della grande massa del Partito, mi han l'aria degli scervellati, che in tutti i tempi si sono lasciati sfuggire l'importanza ed efficienza storica delle grandi idee perché queste idee non le hanno sapute vedere se non negli uomini che le rappresentavano. Ma, se non altro, la necessità quotidiana del «cambio della guardia» ammonisce ogni giorno che altro è la persona, altro l'idea che alla persona conferisce valore e autorità.

L'essenziale del fascismo

Queste cose io dico, ben inteso, non perché il Fascismo abbia da scusarsi di errori di cui oggi, nel momento della grande pro-

va, gli si possa chiedere conto, ma perché desidero ora più che mai, poiché oso di rivolgere il mio discorso a tutti gli Italiani, apparire come sono: sgombro da ogni motivo di parzialità o partigianeria; desidero essere e presentarmi non gregario d'un partito che divida, ma seguace d'un concetto che possa stringere in una stessa fede e in un concorde proponimento quanti sono veramente Italiani. Gli errori del Fascismo sono gli errori inevitabili di ogni vasto moto rivoluzionario. E non vedo che bisogno ci sia di negarli. Ma al di là dei particolari, in cui altri potrà notare gli errori, io affermo, e confido che ognuno vorrà convenirne, che c'è l'essenziale del Fascismo; di quel Fascismo al quale tutti gli Italiani applaudirono nel '22 quando Mussolini levò i suoi gagliardetti e chiamò intorno a sé tutto il popolo, di tutti i partiti; quel Fascismo, al quale gli Italiani non sapranno mai rinunziare.

Questo essenziale è, prima di tutto, una grande Italia, quale può essere soltanto se stretta in una forte compagine politica, ossia in uno Stato che abbia la coscienza del suo diritto e della sua forza, del suo passato e del suo destino, e potente volontà realizzatrice, e perciò potenziatrice e disciplinatrice delle energie nazionali, individui e classi sociali, in un ordine di giustizia fondato sul principio che l'unico valore è il lavoro: il lavoro umano che è attuazione della vita spirituale nel complesso de' suoi beni economici e delle sue idealità etiche. Questa grande Italia, questa Patria che gl'Italiani devono far grande contro le avversità della natura e degli uomini, questa è stata dalla guerra del 1915-18 l'ardente passione di Mussolini: la passione che egli ha riaccesa nel cuore degl'Italiani. I quali nella sua possente voce risvegliatrice degli anni cupi del dopoguerra e della vittoria tradita e defraudata, riudirono l'antica voce dei padri del Risorgimento e delle epoche che questo avevano preparato: la voce dei profeti della Patria, che tornava ringagliardita dalla coscienza della prima guerra nazionale vittoriosamente compiuta e dalla memoria recente di seicentomila giovani immolatisi in un delirio di amore, come soltanto i giovani sanno sentirlo, per questa Italia che dai poeti, dai pensatori e dai martiri avevano imparato a conoscere come cosa sacra. Ed ecco che a quella voce rinnovatrice della fede antica tutti si riscossero, e si affollarono

plaudenti intorno al Duce. Il quale, fin dal primo giorno, tra il consenso universale, poté pronunziare il *de profundis* di quella falsa libertà, di quella bastarda tirannica libertà che era la libertà del regime parlamentare. Noi che udimmo alla Camera e al Senato il discorso del 16 novembre 1922, abbiamo ancora presenti alla memoria le facce compunte, tra vergognose ed esterrefatte, dei vecchi paladini della squarquoia Italia che cadeva, di quei testimoni muti di una pseudolibertà che veniva sotterrata per sempre, mentre irrefrenabili scoppiavano gli applausi della maggioranza sorpresa insieme e giubilante della coraggiosa negazione e dell'annunzio di una nuova vita politica.

Mi sia consentito di ricordare un mio scritto del 15 dicembre 1917, nel quale, dopo Caporetto, quando l'Italia s'era riavuta da quel primo subitaneo sgomento, affermavo che «un'Italia destinata a morire per effetto d'una disfatta militare non sarebbe stata, se mai, degna di vivere. Non sarebbe stata già un popolo fatto per vivere a libero Stato, sì veramente, come amano dipingerci i nostri nemici, quasi un'accozzaglia di uomini senza disciplina di sorta (senza disciplina politica, perché senza disciplina morale e religiosa) e senza capacità di serio lavoro scientifico (che è metodo, anch'esso, e organizzazione), quantunque non privi di ingegno artistico e di sporadica genialità». E aggiungevo: «Orbene, se l'Italia non fosse stata altro che questo; se il suo Risorgimento nel secolo XIX non fosse stato più che l'opera di fortunate circostanze sfruttate dall'accorgimento individuale di pochi uomini, senza radici nella storia e nell'animo popolare, e però senza sostanza; se lo Stato quindi non si fosse dovuto considerare altrimenti di una baracca fabbricata e tenuta su alla men peggio per dar modo ad alcune centinaia di avvocati di riunirsi in Roma e far chiacchiere o gli interessi di questo o quel gruppo, di questa o quella classe; oh per Dio! non questa era l'Italia immortale che imparammo ad amare ardentemente nelle pagine dei nostri grandi»[1].

L'Italia non soggiacque a Caporetto, e il Piave e Vittorio Veneto ebbero il loro sbocco nella Marcia su Roma; e quella ba-

[1] G. Gentile, *Guerra e fede*, cit., pp. 46-47 (*n.d.c.*).

racca fu scrollata e spazzata via. E i veri liberali che sentivano la nausea di quella baracca, furon contenti. I liberali dell'Aventino e della posteriore «religione della libertà» diventavano sempre più malinconici nell'accorata nostalgia del fugato ed evanescente fantasma della libertà parlamentare. Con questa infatti essi scambiavano la sola libertà che esista, la eterna libertà, che è dello spirito nella sua vita interiore, alla quale le contingenti strutture della organizzazione sociale vengono apprestando le varie forme di esistenza volta a volta giustificate da particolari ragioni storiche, tutte inadeguate e talvolta anche contrarie all'essenza della stessa libertà: le quali, ad ogni modo, fatto il loro tempo, periscono. E spesso non riescono nemmeno ad attecchire perché create artificialmente ad imitazione di Stati con diversi costumi, diversa educazione, diversa storia. Comunque, tali forme non sono eterne categorie dello spirito, ma semplici strumenti che servono finché servono e poi si logorano e si buttan via.

Altro è la libertà, altro il liberalismo: quella, ripeto, è eterna; questo non si può irrigidire in una forma storica senza vuotarsi del suo spirito originario e isterilirsi in un meccanismo funesto, del quale i sinceri amatori della libertà non possono non desiderare che la Nazione venga liberata. E chi si indugia a piangere sulle rovine di Cartagine, e non ha occhi per vedere la grandezza di Roma, è uno spirito romantico che alla lunga riesce ridicolo.

Fine del parlamentarismo e corporativismo

Il parlamentarismo è morto in Italia e bisogna che anche i non fascisti, anche i comunisti anelanti in segreto a non si sa quale libertà utopistica, ne sappiano grado a Mussolini. Noi che non siamo di ieri, abbiamo viva nella memoria la cronaca della corruttela parlamentare che venne inchiodando il nostro paese dal '76 in poi alla croce di un sistema dissolvitore di ogni schietto spirito politico, voglio dire del concetto e sentimento dello Stato e del suo valore, e quindi di ogni energica volontà di elevazione e di grandezza. E chi è giovane, se vuol sapere quale vita morale, quale carattere allignasse nella morta gora del politicantismo elettoralistico di un tempo, legga il *Viaggio elettorale* di De Sanctis, che è pittura artisticamente ancor viva, e documento

fedele del costume imperante nella vita pubblica italiana di un tempo.

Ma quel liberalismo non è morto soltanto in Italia. Gli Stati che si dicono democratici per avversione ai nuovi Stati totalitari dimostratisi via via sempre più incomodi o pericolosi, hanno trovato il modo di rintuzzare ogni velleità liberalesca individualistica con la forza stritolatrice dei raggruppamenti economici. La libertà in cotesti Paesi è a terra, e non può aver salvezza, come sempre più apertamente si riconosce in linea teorica e nella prassi politica, se non nell'assetto corporativo; ossia nella idea che il Fascismo, primo, proclamò in Italia come l'ordinamento più congruo alle insopprimibili tendenze dell'individualismo, quando questo non sia concepito in astratto in funzione di atomi sociali affatto inesistenti, ma come l'individualismo degli individui reali, che, pur essendo sempre individui, sono dalla loro attività economica, come forze produttrici, specificati, raggruppati, stretti in un sistema organico, la cui unità, fatta consapevole del comune interesse, è lo Stato. E questo Stato nella sua forma corporativa non è il gran gerente degli interessi materiali della complessa azienda economica di tutti i cittadini, ma la personalità centrale creatrice del diritto di tutti i gruppi e di tutti gli individui, e, come ogni personalità, dotata di un valore etico assoluto e autonomo: sistema della libertà.

Tutti i popoli, si può dire, si orientano ormai verso questo ideale dello Stato corporativo, che è in cammino. Processo di formazione difficile, che oggi è appena al suo inizio.

Ma sentono tutti che esso è l'avvenire. Si modificherà, si snellirà facendosi sempre più aderente alla realtà sociale ed economica; ma tornare indietro non è possibile. Chi parla oggi di comunismo in Italia è un corporativista impaziente delle more necessarie di sviluppo di un'idea che è la correzione tempestiva dell'utopia comunista e l'affermazione più logica e perciò più vera di quello che si può attendere dal comunismo. E forse l'Europa ritroverà se stessa, la sua forza e la sua missione direttiva nel mondo, quando si sarà resa conto di questo profondo principio di vita che è nel regime corporativo.

Il Fascismo potenziamento dell'Italia

Comunque, se questa rivoluzione fascista che è l'Italia di Vittorio Veneto aspirante con la coscienza del suo diritto a riscattare la sua vittoria dalla prepotenza usurpatrice di Versaglia, è la liquidazione del regime parlamentare e l'avviamento al corporativismo, io non so vedere nel Fascismo altro che il potenziamento di questa nostra Italia: dell'Italia di Dante e di Machiavelli, di Cuoco e di Mazzini, della tradizione nazionale e realistica, dell'Italia destinata ad adempiere una sua missione nel mondo: quell'Italia, che gli Italiani del nostro secolo ebbero prezioso retaggio dai loro padri dell'Ottocento, come lampada da alimentare col meglio di se stessi: lavorando, studiando, facendosi onore dentro e fuori i confini della Patria, pel mondo, conciliandosi l'universale rispetto con la serietà del carattere e del costume, con la risolutezza e tenacia dei nostri propositi, con la disciplina delle armi, con l'ardimento necessario nelle competizioni mondiali, con l'austerità della vita che ben si può accompagnare con la genialità dello spirito luminoso della razza. Questa Italia ha certamente trovato nella voce di Mussolini una potente espressione del suo carattere immortale; ma questa Italia è pur quella che in cima ai pensieri di ogni Italiano, anche di quelli che erano già troppo avanti negli anni per sentire in quella voce un grido sgorgante dal loro stesso petto, anche di quelli che eran fanciulli quando quella voce tonò e non potevano ancora sentirne l'accento profondo. Di ogni Italiano, che voglia essere Italiano.

Che cosa è l'Italia?

Consentitemi questa riflessione. Italiani non si è per diritto di nascita. Già a questi diritti di nascita è difficile ormai credere. Ognuno è quel che merita di essere, ed ha quel che merita d'avere. Quello che si può presumere di possedere dalla nascita, bisogna conquistarselo col proprio merito, col proprio lavoro, con i propri sforzi. Perciò Italiani sono veramente quelli che vogliono essere Italiani.

E procurano di saper bene, prima di tutto, che cos'è questa Italia: Roma, e Roma non soffocata dai barbari, ma educatrice

di tutti i barbari, di qua e di là dalle Alpi per ogni terra che sarà, dopo la Grecia e Roma, l'Europa. E poi, la Chiesa cattolica, elaboratrice e propagatrice mirabile dell'Evangelo, la più radicale riforma e la più feconda e vitale che sia stata mai fatta della vita spirituale dell'uomo. E poi il Rinascimento, l'esplosione più potente che la storia ricordi del genio umano, ossia della sua potenza creatrice (nell'arte, nella scienza, nella politica, nell'economia); onde si varcarono le mal vietate colonne d'Ercole e l'uomo si impadronì di tutta la terra e instaurò quel *regnum hominis* che è il mondo moderno, tutto compenetrato, avvivato e illuminato dal pensiero dell'uomo. Da questo pensiero inquieto, insonne, tenace. E poi il Risorgimento, che fu la rivelazione di tutte le virtù latenti di questo popolo antico e sempre giovane, sopravvissuto alla divisione e alla servitù politica per la forza del suo intelletto, per la profondità del suo sentire, per l'irriducibile coscienza della sua unità, per l'incontenibile slancio del suo spirito, ansioso sempre di venire a vita di Stato, e di essere ancora e sempre Italia: la nostra Italia sognata dai poeti e preconizzata nei suoi termini e nella sua etica attualità dal primo e maggiore di essi, riecheggiante col suo canto secolare per tutte le genti; l'Italia meditata da' suoi pensatori, attestata e consacrata col sangue dai suoi martiri e poi da ultimo risorta come per miracolo, l'aspettata tra le genti, per opera di uomini in tutto il mondo ammirati per la costanza della loro purissima fede, per l'energia della loro azione ardimentosa, per l'accorgimento e la sapienza della loro politica; uomini, la cui luce dalla patria che li generò si diffuse ben tosto per tutte le nazioni come luce di quelle forme eccelse di umanità, nella cui contemplazione ogni cuore d'uomo si esalta. Non c'è, in verità, nazione al mondo la cui origine e formazione possa vantare tanta gloria di martirio e di sacrifizio, e di valore guerriero e di patriottismo, e tanta ricchezza di umanità e di vita morale: motivo di orgoglio per i suoi, motivo di ammirazione per gli stranieri. Quanti libri di ricerca animata di amore incondizionato come culto, in Inghilterra e in America, per Mazzini e per Garibaldi!

Italia grande e immortale, questa per cui ci tocca di vivere e di morire. Una Italia a cui gli stranieri s'inchineranno sempre e s'inchinano nel segreto del pensiero anche quando l'interesse

li tragga a schierarsi contro di lei. Ma è l'Italia che deve esistere nel mondo come una realtà viva e presente e non come un semplice ricordo: deve come i monumenti più pregiati degli antichi perpetuarsi nell'amore e nella cura dei viventi, a cui spetta di conservarli. Spetta a noi di tenerla in vita e conservarne la presenza, come di quella Italia dagli stranieri imparata a conoscere nei libri e della quale non dovranno mai dire per colpa nostra che essa è soltanto nei libri, un'Italia letteraria e da riporre in archivio.

Siamo al punto

Oggi, Italiani, siamo al punto. Oggi come non mai, da che siamo risorti a Stato e abbiamo detto: «Ci siamo», gli occhi dello straniero sono sopra di noi. Non basta che il nostro esercito, la nostra marina, la nostra aviazione abbiano fatto prodigi di valore; il nemico, che ha assaporato l'amarissimo gusto delle disfatte, s'è rovesciato con tutto il peso immane delle sue macchine brute sopra questa più debole parte del fronte avversario tenuto da noi; ha fatto scempio delle nostre città; ha incrudelito contro i domestici focolari, sopra le nostre donne, i nostri vecchi, le nostre tenere creature; ha sperato, presume di fiaccarci e piegarci col terrore e l'orrore di un flagello, che assuma proporzioni d'uno di quei flagelli che si scatenano dalla natura e innanzi ai quali l'uomo fugge esterrefatto, quando non sia sterminato. Oh la insana furia devastatrice che ha imperversato sulla bella Palermo, perla del Mediterraneo, cuore generoso della eroica Sicilia. La notizia dell'ultima spettacolosa e infame incursione sopra di essa mi giungeva insieme con le bozze di un bellissimo libro, che ora si ristampa: *Palermo cento e più anni fa* di Giuseppe Pitrè, del siciliano più amante della Sicilia che ci sia mai stato, del più siciliano dei siciliani, scrittore di grande dottrina e di grande passione, autore di una cinquantina di volumi, in cui vive eterna la vecchia Sicilia, che portò alla patria comune l'ardore de' suoi entusiasmi, la tempra ferrea del suo carattere, la fierezza della sua anima indomita, l'acutezza del suo ingegno, e una grande fede nell'Italia madre. Se Giuseppe Pitrè avesse vista la sua città natale, la città dove visse tutta la vita, la città da lui investigata

in tutte le sue strade, le sue chiese, i suoi palazzi, nella vita pubblica e nella privata, nei suoi signori e nel suo popolo, e amata come la casa dove siamo nati e dove risorgono ad ora ad ora tutti i ricordi domestici intessuti nel fondo della nostra anima; se l'avesse vista devastata dai novissimi barbari, e le case abbattute e le strade desolate dalle macerie e dalla morte, oh come ne sarebbe stato schiantato! Ma il suo schianto è il nostro schianto: per Palermo, per Genova, per Napoli, per Messina, per Cagliari, per Trapani, per Catania, per le città più duramente colpite. E il nemico può aver sperato che questo schianto ci avrebbe fiaccati e indotti a lasciare aprire una breccia nel fronte europeo, in cui esso dopo le inutili stragi del suo sport aviatorio deve pur cozzare, se vuol cominciare a vincere la guerra che ha scatenata in tutti i continenti e in tutti gli oceani.

La risposta del popolo

La risposta a questi eroi dello sport in cui si mescolano i sessi, ma non splende una luce di onore militare, l'han data le nostre popolazioni bombardate, mitragliate, tormentate fisicamente e moralmente di giorno e di notte per mesi e mesi tra i disagi e le miserie inenarrabili di ogni genere conseguenti a ogni incursione, tra il terrore della morte e le tribolazioni degli sfollamenti, nella fame e nella sete, maledicenti sempre al nemico spietato, anelanti sempre alla salvezza della Patria. Non un grido di protesta contro i presunti responsabili della guerra; non un tentativo di farla comunque finita: non un segno di stanchezza e prostrazione degli animi. Spettacolo ammirevole e altamente commovente, che incute rispetto agli stranieri, che fa riflettere i nemici e deve far riflettere noi stessi. I nemici rifletteranno forse che non è questa la via della vittoria perché non è questa la via dell'onore. Noi, da parte nostra, dobbiamo riflettere che di questo popolo che meraviglia il mondo con la sua eroica capacità di resistenza, noi Italiani dobbiamo essere degni. Degni per l'animo impavido che non trema *si fractus illabatur orbis*; degni per la coscienza del dovere che c'incombe di assistere con cordiale solidarietà tutti questi nostri fratelli che più soffrono per la patria comune; di sorreggerli con l'esempio e con la parola: con l'esempio di

abnegazione e devozione alla causa per cui si combatte e per cui si può chiedere il sacrifizio anche delle cose più care; con l'esempio della fierezza con cui devono essere sfidati i pericoli e sopportati i più dolorosi disagi se questi sono inevitabili per la vittoria; con la parola animatrice, sdegnosa fino allo scrupolo d'ogni confessione delle nostre debolezze, dei nostri difetti, di tutte le difficoltà, tanto maggiori quanto più sentite e sciorinate agli altri e a noi stessi: la parola che sia sempre seminatrice di fede e non insinuatrice di pessimismo.

Viltà degli spettatori

Tutti gli Italiani che riflettono, che pensano, che in questa lunga vigilia della vittoria quando non abbiano più urgenti cure di lavoro e di pratici problemi, profittano del celeste dono, di cui sono nella gran maggioranza privilegiati, dell'intelligenza, che è sempre critica e tende sempre alla satira o all'invettiva, e inclinano a indulgere al nativo genio, estraniandosi al vivo della lotta angosciosa per farne materia di analisi, di considerazioni più o meno oggettive, come si dicono, e ad ogni modo irresponsabili, sopra l'andamento della guerra, sopra le sue origini, sopra le sue difficoltà, sopra gli errori commessi, sopra l'esito finale, non sono gl'Italiani degni del popolo che soffre e non diserta. Di questo popolo ormai tutto un esercito, esercito che deve fronteggiare il nemico di qua dalle frontiere, nelle città e nelle case: uomini e donne, sani e infermi, giovani e vecchi e bambini. Un esercito che combatte, e che è legato alla disciplina dei combattenti, che obbediscono e non discutono.

Gl'Italiani che domandano ogni giorno i conti, che vogliono vedere freddamente come vanno le cose, che hanno qualche cosa da dire su tutto quello che si fa, che si mettono insomma al di sopra degli avvenimenti, poiché esercitare l'intelligenza è sempre un mettersi al di sopra delle cose e trarsi fuori dell'azione, per fare la parte di spettatore che giudica senza compromettersi; questi falsi Italiani devono aprire bene gli occhi e porre mente che non è punto vero che essi non si compromettono e non agiscono. Essi compiono una loro azione, un'azione vile di devastazione delle energie morali del popolo che soffre e com-

batte. Essi assumono una tremenda responsabilità: la responsabilità del tradimento.

La guerra è di tutti e tutti sono responsabili

Nessun Italiano ha oggi il diritto di dire: – Questa non è la mia guerra; io non l'ho voluta –. Non c'è nessuno in Italia che prenda parte alla vita della nazione in modo più o meno attivo, che non abbia voluto la guerra in cui la Patria è impegnata. L'avrà voluta indirettamente se non per diretta decisione. L'avrà voluta come si può dire che qualcuno l'abbia voluta. Poiché una guerra come questa, in cui sono impegnate, in un modo o nell'altro, tutte le forze del mondo; una guerra che gli storici non potranno spiegare senza risalire a secoli di eventi che l'hanno preparata, maturando lentamente attraverso tutto lo svolgimento dell'imperialismo anglo-sassone, la concentrazione e il potenziamento della grande industria, la risurrezione e l'organizzazione dell'Asia, il travaglio sociale del lavoro e pensiero europeo nella rivendicazione delle classi lavoratrici e delle utopie che ne son derivate; una guerra di queste proporzioni che è sotto i nostri occhi una delle maggiori crisi della storia del mondo, non è concepibile come risoluzione arbitraria di uno o più individui. Tutte le previsioni umane sono state via via superate; perché chi operava ed opera non è l'umano accorgimento, che negli individui pare arbitrio derivante da personali programmi contingenti. Opera un agente molto superiore, che è pure umano ma fa pensare a Dio; o se questo nome, che qui non si nomina invano, vi pare troppo alto, dite pure la Provvidenza o anche la logica, o la necessità della storia. *Fata trahunt*; e ogni recriminazione nel pericolo è viltà. È pavida ansia di mettersi in disparte, mentre l'incendio infuria ed è dovere di tutti adoperarsi a spegnerlo.

Da questa viltà non è facile guardarsi. Ma tanto maggiore perciò il dovere di non cadervi per leggerezza, irriflessione, perfido gusto di chiacchierare e far pompa del proprio acume. Massimo dovere questo per gl'Italiani che hanno per lunghi secoli scontato questo difetto della loro più alta virtù, voglio dire l'intelligenza. Della quale abusarono in passato, dal Rinascimento in qua, staccandola dalla vita per darle agio di spaziare libera-

mente nella letteratura e nell'accademia; e dopo i martiri del '99, del '21 e del '31 ci volle l'apostolato assiduo, ardente di spirito religioso di Giuseppe Mazzini; ci volle anzitutto la rivoluzione spirituale operata, con quella mano poderosa che pareva non aver nervi, da Alessandro Manzoni, per riportare l'intelligenza alla serietà religiosa della vita: dove non c'è parola, non c'è sentimento che non pesi in eterno col suo valore, e non c'è perciò attimo della vita di cui l'uomo non debba render conto anche nel segreto della sua coscienza.

Fede nella vittoria

Né recriminare, né far profezie almanaccando sull'avvenire che resta sempre sulle ginocchia di Giove anche per quei pochi che conoscono della politica (e della guerra che della politica è una forma violenta) tutto ciò che ai molti sarà sempre impossibile conoscere. Vinceremo? Non vinceremo? Entrambe le previsioni sono deleterie se fatte come di eventi oggettivamente necessari, i quali accadranno, quale che sia la nostra personale condotta. Diventano infatti sorgente di quel facile ottimismo e di quel non meno facile pessimismo che non costano nulla oltre un piccolo giuoco di parole o di calcoli più o meno probabili, ma sono egualmente funesti come tentazioni rallentatrici e disgregatrici della volontà. Io sono stato sempre, e mi vanto di essere sempre ottimista. Ma l'ottimismo sano e legittimo non riguarda gli avvenimenti che sono nelle mani di Dio, ma s'irradia dall'intimo della nostra coscienza e della nostra persona: è l'ottimismo di chi crede, e con la sua fede crea il bene a cui si aspira; o, che è lo stesso, concorre a crearlo.

Vincere l'Inghilterra, l'esecrata tiranna di ieri, la tiranna certamente spietata di domani; sì, la dobbiamo vincere: e la vinceremo, se la vorremo vincere a qualunque costo; se non ci stancheremo di combattere, se resteremo fedeli ai nostri impegni verso gli altri e verso noi stessi; se in ogni ora del giorno, in ogni istante ci ricorderemo di questo nostro dovere. Ma questa vittoria è una vittoria secondaria e subordinata; la principale è un'altra vittoria, condizione della prima e sola veramente essenziale. Ed è quella che dobbiamo riportare giorno per giorno,

continuamente, sopra noi stessi, vincendo tutte le tentazioni allettatrici della viltà, reagendo con cuore indomabile ad ogni avversa fortuna, tenendo sempre alta la bandiera: la bandiera della Patria, che è la bandiera della nostra coscienza, della nostra morale esistenza. È la vittoria che dipende da noi, e che nessuno ci potrà strappare dalle mani se noi la terremo in pugno con tutto il vigore dell'anima, come la nostra dignità, alla quale nessuno vorrà mai sopravvivere.

Ogni popolo ha innanzi una vittoria che è il suo dovere, e una vittoria che è il suo diritto. Il quale non suole fallire a chi compia il proprio dovere. E quando fallisse, quando tutto fosse perduto tranne l'onore, o prima o poi, la storia ce l'insegna, la giustizia si compirebbe perché un popolo che serbi intatta la coscienza della propria dignità, che non smarrisca la nozione di quel che esso è, e dev'essere, potrà vedersi a un tratto oscurare il firmamento sopra di sé; ma a breve andare le stelle torneranno a brillare nel cielo; ed egli nella sua coscienza tranquilla saprà ritrovare la sua via. E i nemici continueranno a inchinarsi alla nazione che anche attraverso la sventura abbia dimostrato la sua natura immortale.

L'importante dunque è aver fede nella vittoria: nella essenziale vittoria che dipende dalla nostra stessa fede ed è infatti nella nostra volontà. Essa sola può farci meritevoli dell'altra. La cui previsione è molto difficile per le ovvie ragioni che tutti sanno; ma anche per una considerazione che per solito sfugge, e che deriva dalla stessa difficoltà di determinare il significato reale della parola «vittoria». La quale è bensì la conclusione della guerra guerreggiata; ma può essere una conclusione militare, per cui una delle parti contendenti è costretta a deporre le armi; ma può intendersi anche come una conclusione politica, la quale non sempre coincide con quella militare, sopra tutto quando ognuna delle due parti in contrasto è complessa e risulta da una convergenza transitoria d'interessi che provochi magari una Carta atlantica sottoscritta con la piena coscienza che gli eventi, andando al di là del preveduto, potranno buttare quella carta in fondo allo stesso Atlantico.

Contro i profeti

Meglio dunque attenersi a Dante, che colloca in Malebolge indovini e astrologhi condannati in eterno a portare il viso stravolto sulle spalle, come Tiresia e come Anfiarao che

> ha fatto petto de le spalle:
> perché volle veder troppo davante,
> di retro guarda e fa retroso calle.

Secondo Dante, questo strologare sul futuro è un *portare passione al giudizio divino*. Il peccato è forse anche più grave, come un voler rannicchiare la libera vita dello spirito dove s'adempie la divina volontà nel letto di Procuste del mondo naturale dove il futuro si prevede perché è incatenato al passato, oggetto del nostro conoscere. Comunque, è peccato. È volger le spalle al divino, innanzi al quale mai l'uomo, che abbia un minimo di sentimento religioso, è portato a prostarsi e a tacere, quasi innanzi a un mistero imperscrutabile, come in questi rivolgimenti immani, che superano di grandissimo tratto il volere dell'uomo quale può sperimentarlo in se stesso il singolo individuo: rivolgimenti umani sì, ma così vasti, così travolgenti da suggerire l'idea dei cataclismi, delle tempeste scatenatrici della folgore, che atterra l'empia forza ribelle di Prometeo. La donnicciuola sente di essere in questi casi nelle mani di Dio, e prega e implora pietà e misericordia. L'uomo, che abbia senso di vita morale, deve anche lui chinar la fronte e riconoscere il *massimo Fattore*, e tacere, ma tenendo virilmente il proprio posto, disposto a vivere, disposto a morire. Senza questa religiosa disposizione dell'animo, l'uomo si sbanda, e diventa pagliuzza in balia del vento; ma non è più uomo, come può soltanto avendo un carattere, un volere, un dovere, un punto che è il suo centro, la sorgente della sua vita e di ogni suo pensiero. E vorremmo noi negar la nostra fiducia a Dio se noi avremo fatto tutto il nostro dovere? Potremo noi sospettare che i valori dello spirito che noi realizziamo, vadano perduti? Potremo noi temere che questa Italia immortale, che splende agli occhi di tutti nel mondo, se è viva negli animi nostri, perisca sotto i colpi di ebbri piloti di fortezze volanti?

Immortalità dell'Italia

Potranno cadere anche le mura e gli archi, che sono rimasti per millenni a testimoniare la maestà di Roma e la barbarie dei suoi nemici; potranno, in questa lotta del nuovo continente restio infine e sordo all'azione incivilitrice dell'Europa e cioè di Roma, i nuovi barbari compiere l'azione devastatrice degli antichi: ma ci può essere uomo al mondo, di qua o di là dall'Oceano, che pensi di far tramontare la gloria di questo Campidoglio fulgente? Che pensi che il Sole possa qualcosa *urbe Roma visere maius*? E dico Roma antica e moderna; e dico il Comune Italiano e il Rinascimento; e dico il Risorgimento. Le città nostre potranno essere distrutte; ma saranno riedificate perché il popolo stesso che le ha fatte nascere le farà rinascere; potranno anche esser mutilate o annientate le chiese e i monumenti, che facevan ricercare da ogni uomo colto la nostra terra come terra di civiltà sempre viva nel genio che le produsse; ma gli stessi avanzi parleranno e la memoria non potrà perire; e basterà a mantenere viva la coscienza della grandezza italiana e del bestiale vandalismo di chi a un tratto volle dimenticare che i monumenti di cotesta grandezza erano patrimonio spirituale di tutti gli uomini del mondo; anche di quelli che l'Italia, proprio l'Italia, con Colombo trasse dagli oscuri e ignorati ipogei della storia, e accomunò alla vita dell'Europa elevandoli alla luce della nostra civiltà nella solidale collaborazione di tutte le nazioni disciplinate da un'alta religione umana, dalla ricerca scientifica spiritualizzatrice della materialità della natura che essa sottomette a mano a mano alla signoria dell'uomo, e dalla riflessione filosofica che fa l'uomo padrone di se medesimo. Né gli Americani si può dire che non lo sapessero, se, come ognuno ricorda, non contenti di venire da noi ad ammirare e studiare, hanno tanto fatto e pagato per racimolare le briciole del grande banchetto italiano di storia ed arte, e arricchirne i loro musei e le loro biblioteche.

Fedeltà degli Italiani all'Italia

Italiani, siate voi fedeli alla madre antica; disciplinati, concordi, memori della responsabilità che viene a voi dall'onore di essere

Italiani; risoluti di resistere, di combattere, di non smobilitare gli animi finché il nemico vi minacci, e dubiti della vostra fede e del vostro carattere. Le dispute e le dissensioni a dopo. A Calatafimi Garibaldi gridò a Nino Bixio: *Qui si fa l'Italia o si muore*. Quel grido non è spento e la grande voce dell'Eroe risuona, deve risonare oggi nel nostro cuore: *Qui si salva l'Italia o si muore*.

Noi che siamo sulla china degli anni, e siamo vissuti della eredità dei padri, sentendo sempre l'obbligo nostro di conservarla, questa eredità, e per quanto era da noi di accrescerla col nostro lavoro e con ogni sforzo di buona volontà, non sappiamo pensare che essa non abbia a potersi consegnare nelle mani dei giovani, capaci di sollevarla in alto col vigore delle loro braccia al di sopra delle passeggiere discordie, dei piccoli risentimenti settari, delle ansie e de' rischi mortali dell'ora presente, al di sopra di tutte le umane debolezze, per tramandarla ai nepoti, sempre viva, splendida della sua eterna giovinezza.

Con questa fede nella Patria immortale noi mandiamo il nostro saluto di riconoscenza e di amore agli eroici soldati di terra, di mare e del cielo; e continuiamo a guardare alla Sacra Maestà del Re, silenzioso e sicuro nella semplicità austera del gesto e della parola; a guardare negli occhi del Duce, che conosce le tempeste e ci ha dato tante prove del coraggio che le fa vincere, della indomita passione con cui si deve guardare al destino.

Viva l'Italia!

11.

UMANESIMO DEL LAVORO

*Genesi e struttura della società**

Avvertenza

Questo libro è stato scritto a sollievo dell'animo in giorni angosciosi per ogni Italiano e per adempiere un dovere civile, poiché altro non ne vedevo innanzi a me pensando a quella Italia futura per cui ho lavorato tutta la vita.

In esso il lettore troverà l'eco di molte cose esposte in precedenti volumi. Due trattazioni che erano ne' miei *Fondamenti della Filosofia del diritto* (3ª ed. 1937, pp. 103-131) e nelle *Memorie italiane* (1936, pp. 271-294) sullo Stato, sulla Politica, sui rapporti dell'Economia con l'Etica, vi sono particolarmente riprese e approfondite. Ma ciò che non è nuovo se l'è tirato dietro il nuovo, che è nel quarto capitolo; e non era stato mai detto, né da me né da altri; e non mi pare privo di importanza. Nato, come tutti i miei concetti, nella scuola, esso compendia un gruppo di lezioni fatte nel passato anno (1942-43) nella Università di Roma sulla Dottrina trascendentale del volere e della società.

Troghi (Firenze), 25 Settembre 1943.

G. G.

---

* Questo libro, nato da un corso universitario, fu scritto di getto tra l'agosto e i primi di settembre del 1943 a Troghi. Tanto il manoscritto quanto il dattiloscritto e le bozze di stampa che l'Autore ebbe il tempo di rivedere e licenziare non recano traccia di correzioni. [Nota dell'editore alla prima edizione del 1946]. G. GENTILE, *Genesi e struttura della società*, Firenze, Le Lettere, 2003.

L'etica come legge

Disciplina

Disciplina è governo del costume. Ma il concetto di essa suppone ripetizione di atti che, per la ripetizione, diventino abiti: *mores.* Tale concetto pertanto suppone che un atto si possa ripetere, e che si possano dare molti atti.

Né l'una cosa, né l'altra. Poiché nella vita dello spirito nulla si ripete: la ripetizione è meccanismo. E in effetti l'atto che nella vita dello spirito si dice, considerando la cosa superficialmente, che si ripeta, è sempre un atto nuovo in rapporto al mutato essere dell'agente, che non è più quello pel fatto stesso di avere già compiuto un atto determinato.

Né si può pensare atti molteplici dello spirito; poiché l'atto spirituale è libero, e però infinito, e però unico. Quando si parla di molti atti, si usa un'espressione inesatta. Non più *atti*, ma *fatti* destituiti di libertà e valore spirituale. E se l'atto si fa decadere a fatto, viene meno la materia dell'etica.

[…]

Individuo e società

[…] l'uomo vive in società; è animale politico, secondo un detto famoso. E nella società pare che la sua stessa unità debba, al pari dell'unità d'ogni cosa, essere intesa come una unità tra le altre, con cui concorre a costituire il sistema sociale; quindi unità finita, particolare e trascendibile.

Contro questo atomismo sociale e politico, che frantuma e sopprime l'unità sostanziale della convivenza umana, rendendola accidentale e privandola perciò di ogni valore che sia un valore assoluto, e cioè un valore vero, non c'è uomo di energica coscienza morale che non si ribelli. Siffatto atomismo è infatti, come ogni atomismo, materialismo; e il materialismo è il crollo di ogni moralità, anzi di ogni valore, perché chi dice valore dice libertà e il materialismo comincia dallo spiantare la libertà, con tutte le conseguenze che ne derivano. E coloro che in nome della morali-

tà si appellano alla libertà da riconoscere all'individuo particolare, come sostanza indipendente dalla sociale aggregazione che ne fa in un secondo momento un membro della società, non sanno quel che si dicono, e vanno a precipitarsi in quel materialismo che intendono pure combattere a tutto potere, *pro aris et focis.* Materialistico, in tale supposto, il concetto della società come meccanico aggregato di unità indipendenti l'una dall'altra e irrelative; ma prima di tutto materialistico il concetto dell'individuo che, così limitato come vi si rappresenta, non può non apparire condizionato, limitato, determinato e privo di quella libertà, che a parole gli si attribuisce e gli si nega col fatto.

Ma questo individuo atomo sociale è una semplice *fictio imaginationis* fondata sull'analogia dei composti materiali, le cui parti preesistono all'insieme. Ma c'è un individuo umano, in ciò per cui è uomo e vale come individuo e come tale riconosce una società come la sua società, e sé stesso come soggetto di relazioni per cui c è lui e c'è la società; un individuo che l'esperienza dimostri un particolare o unità tra unità?

L'esperienza dell'umano dell'uomo è quella dell'Io che parla e canta, e pensa e sente, e desidera e vuole, e in generale agisce con un'azione onde egli stesso si viene costituendo quello che è. Per esempio, parla; e il suo linguaggio è bensì individuale e tutto suo, perché creato da lui anche quando appaia ricevuto e appreso da una tradizione. Egli v'imprime sempre il suggello della sua anima, e gli dà un accento che è suo, espressivo della attuale sua vita interiore, che, molto o poco, è sempre originale o nuova, né più si ripeterà. Nulla più del linguaggio, e in generale dell'arte, mette in luce e in rilievo l'individualità, unica e inconfondibile, della vita spirituale: che è appunto l'originalità, la personalità dell'artista, presente anche quando, empiricamente parlando, si dice che sia assente; poiché non c'è parola incolore e monotona che come tale non sia espressione di una individualità riconoscibile infatti a chi l'oda da lungi come tipica e significativa dell'essere propria di quell'incolore e monotona anima che parla.

Eppure nessuno parla così individualisticamente da non far risonare la sua parola tutto intorno come espressione umana di qualcosa di umano, che tutti son disposti ad accogliere e riconoscere come reale nella vita dello spirito che accomuna gli uomini

di tutti i luoghi e di tutti i tempi. Qui è evidente il valore della poesia e di ogni arte e di ogni linguaggio. E chi apre bocca, osa farlo nella fiducia di un consentimento, che potrà tardare, ma non mancare. Il giudizio che via via accompagna e collauda le sue parole, è un giudizio che egli pronuncia non per suo conto particolare, ma in qualità di uomo, ossia con un'attività giudicatrice che è comune e propria di tutti gli uomini: un'attività universale che è la ragione comune agli uomini e agli dèi, ai vivi e agli stessi morti (coi quali egli perciò può conversare senza sospettare che il suo linguaggio riesca ad essi incomprensibile), e perfino ai nascituri. I quali udranno un giorno la sua parola, e intenderanno.

La lingua infatti che ogni uomo adopera è quella de' suoi padri, della sua tribù o clan, della sua città, della sua nazione: una lingua che è sua e non è sua; e della quale egli si servirà in quanto potrà dire: «Io dico così» soltanto se insieme potrà dire: «Noi diciamo così». Ché in fondo all'Io c'è un Noi; che è la comunità a cui egli appartiene, e che è la base della sua spirituale esistenza, e parla per sua bocca, sente col suo cuore, pensa col suo cervello.

[…]

La comunità ideale e la gloria

La comunità è presente come legge interna all'individuo; e gli è poi presente, quasi a confermarlo nella fiducia con cui egli ha osservato la sua legge, nell'approvazione e nel consenso dell'empirica società de' coetanei e dei posteri. Il cui plauso si ambisce perché si è presentito nella conformità della legge con l'atto compiuto; ossia nella malleveria che la comunità ideale, ma già presente e operante nell'individuo, ha dato al suo atto. E che altro è la sete di gloria, della celebrazione del nostro nome presso coloro che il nostro tempo chiameranno antico, se non essa pure la speranza di avere, scrivendo o operando, perfettamente adempiuto la parte nostra, scrivendo quel che lo spirito, non nostro particolare ma universale e dell'umanità, ci dettava, e servendo con la nostra azione l'interesse profondo di tutti gli uomini? Quella comunità a cui porgiamo attento orecchio sul punto di agire o parlare, di quella stessa nel fatto dell'esperienza ci si

attende il plauso. Che in verità, nell'esperienza può mancare, accadendo che la reale comunità empirica non corrisponda a un tratto a quell'ideale comunità che l'individuo aveva tenuto presente. E in tal caso può accadere che si scuota negli spiriti deboli la fede in sé medesimi; può invece accadere che, come Eraclito, l'individuo si senta la forza di affermare superbamente: *uno vale bene per me come diecimila.* Ma in ogni caso è da distinguere tra il fatto e il diritto; ossia tra la comunità quale è, e la comunità quale dev'essere e che una indomabile certezza morale ci assicura che sarà, poiché infine *vox populi vox Dei.* Ma soltanto in fine.

[…]

Il coraggio civile

Né dispiaccia incontrare qui un avvertimento su quello spirituale atteggiamento che si dice del *coraggio civile*, che è uno dei corollari più apprezzati e da tenere infatti in maggior conto, del carattere. Esso consiste nella ferma fedeltà alla propria coscienza, nel parlare od agire secondo i suoi dettami, assumendone di fronte agli altri tutta la responsabilità. Dote essenziale del cittadino che se non custodisce impavido la propria dignità personale, testimoniando socialmente la verità che riconosce nella propria coscienza, non tradisce una verità che potrebbe non aver bisogno della sua testimonianza e nulla guadagna da questa come nulla perde dalla mancanza di essa; ma tradisce sé stesso, che di quella verità vive, e in essa ha il suo proprio valore. Si avvilisce perciò agli occhi propri e scrolla e distrugge nella società in cui gli tocca di vivere la personalità fattasi col suo proprio pensiero, disperdendone i valori e abbandonando il posto che nella comunità gli spetterebbe di mantenere.

Ma se il carattere è, come abbiamo visto, essenzialmente trascendentale e quindi appartiene al volere indipendentemente dagli empirici rapporti in cui esso entra per effetto del vivere sociale, può al carattere essere ascritto l'attributo del coraggio civile senza passare dal trascendentale all'empirico, e lasciare quindi l'essenziale del carattere per volgersi a una sua nota accidentale? L'individuo deve uscire da sé e mettersi in rapporto con

gli altri per avere campo e modo di mostrare coraggio civile. O c'è un rapporto sociale, dell'individuo con gli altri, nello stesso atto trascendentale del volere?

In verità, basterà qui osservare che il coraggio civile che si può, per così dire, dimostrare fuori di casa quando si viene in relazione con gli altri, non può essere più del coraggio civile che si possedeva già in casa e prima di uscire. Cogli altri, nelle relazioni sociali che si contraggono via via nell'esperienza, si potrà avere occasione di mostrare una dote che già si possegga, non di acquistarla *ex novo* questa dote; a quel modo che il carattere vien fatto bensì di metterlo a prova nelle sempre nuove circostanze in cui ci s'imbatte; ma se ne può dar prova soltanto se già si possiede come un attributo della propria individualità.

[…]

«Alter» e «socius»

L'individuo umano non è atomo. Immanente al concetto di individuo è il concetto di società. Perché non c'è Io, in cui si realizzi individuo, che non abbia, non seco, ma in sé medesimo, un *alter*, che è il suo essenziale *socius*: ossia un oggetto, che non è semplice oggetto (cosa) opposto al soggetto, ma è pure soggetto, come lui. Questa negazione della pura oggettività dell'oggetto coincide col superamento della pura soggettività del soggetto; in quanto puro soggetto e puro oggetto, nella loro immediatezza, sono due astratti; e la loro concretezza è nella sintesi, nell'atto costitutivo dell'Io.

Dialettica dell'Io

L'Io non è né Io immediato, né immediato non-Io, che nella loro immediatezza si equivalgono, e sono *nulla.* E chi spera che dall'immediato possa venire il mediato, può trovare il principio sì nel soggetto e sì nell'oggetto. Aprioristi ed empiristi s'incontrano su questo terreno comune: di ritenere che sia possibile di muovere dall'immediato. Che è invece una semplice astrazione. Il concreto è nella mediazione della sintesi; per cui il soggetto è

soggetto in quanto unità dei due termini; e così pure l'oggetto. E il soggetto pone sì l'oggetto; ma non come astratto soggetto immediato, ma come unità della sintesi (o unità sintetica). La quale non è dopo del soggetto e dell'oggetto: ma prima. Prima è l'atto, unità sintetica a priori.

Pertanto si dice bensì che l'Io pone il non Io; ma questo Io, capace di tanto, non è il puro e vuoto soggetto, ma l'atto discriminante e positivo di soggetto e oggetto[1].

Se nella sintesi si distingue e distacca Io e non-Io, l'Io che si ottiene non è Io (e perciò esso non pone il non-Io); né è non-Io il non-Io. L'uno diventa Io attraverso la sintesi in cui pone il non-Io, e diventa perciò non-Io, perché porre il non-Io significa porsi come non-Io. E viceversa, nella sintesi il non-Io opponendosi realmente all'Io, diventa Io: perché sintesi significa *opposizione*, ma significa pure *identità* degli opposti. Solo l'identità rende ragione della necessaria e intrinseca relazione dei due termini della sintesi, la quale richiede che il concetto di un termine contenga pure il concetto dell'altro.

Senza l'identità[2] di Io e non-Io (soggetto e oggetto) l'oggetto sarebbe *cosa*, semplice cosa, impenetrabile al soggetto e perciò inconoscibile; e il soggetto sequestrato in sé stesso, di fronte alla cosa, ne sarebbe limitato e meccanicamente contrapposto ad essa: egli stesso una cosa. Per salire al di sopra di questo meccanismo delle cose che fino alla realtà spirituale bisogna tener fermo a questo concetto della sintesi creatrice che pone gli opposti e ne risolve l'opposizione in una medesimezza fondamentale. L'Io si fa Io in quanto si fa non-Io; il quale è veramente tale in quanto non solo opposto, ma anche identico all'Io.

---

[1] Questo Io immediato che non è Io, questo è l'astratto soggetto, contro il quale battagliano senza posa ontologisti, oggettivisti, realisti e antidealisti d'ogni sorta e risma. E da questo dimezzato concetto dell'io tutte le aporie dell'intellettualismo-volontarismo, idealismo-realismo, libertà-autorità, tradizione-genio, ecc.

[2] Identità: perché l'Io è *sensus sui*, cioè l'oggetto del sentire è lo stesso soggetto del sentire. Che se con la negazione della immediatezza, l'Io non trovasse, per la mediazione, sé stesso, la mediazione, anziché essere la rivelazione dello stesso immediato, e così la sua posizione o fondazione, ne verrebbe ad essere la dispersione. Non sarebbe più la negazione che conserva, ma la negazione che annienta.

[…]

Dovere e doveri

Da quell'immediato – che si può dire, con l'avvertenza predetta, sentire morale – sgorga ogni esperienza morale. La quale ci presenta sempre problemi nuovi, e chiede alla coscienza nuove soluzioni, nuovi imperativi. Onde bisogna distinguere tra i doveri che si affollano nell'esperienza (sempre diversi e nuovi) e il dovere (che è sempre quello) di fare il proprio dovere. Ogni dovere singolo, com'è sempre, determinato, unico (come ogni parola che non sia semplice suono), è *il* dovere. Chi pensa alla molteplicità dei doveri, non sente quel dovere (unico) che è il suo dovere. Che non si pensa – come logo astratto – ma si sente; ci stringe così che non è più materia di possibile riflessione, ma categorico indeclinabile imperativo.

I doveri infatti sono molti in quanto oggetto di riflessione, analisi, classificazione: doveri che non comandano non sono doveri per chi ne parla; ma tali sarebbero a volta a volta, uno per volta: a quella guisa che tutti gli affetti e le passioni di cui disserta Spinoza, in lui non sono altro che pensiero: semplice *intelligere*, che conduce dalla servitù del sentire alla libertà dell'intendere. La molteplicità dei doveri si risolve eticamente nell'unico dovere e questo dovere unico è sempre un dovere determinato singolo; come l'uomo è sempre un Uomo – non uno tra tanti, ma l'*Unico.*

La molteplicità non è simultanea, ma successiva; non è immediata, ma è un processo, in cui i molti sono lo stesso uno nel suo svolgimento. Il quale per altro non avviene nel tempo, sì che prima ci sia un dovere e poi un altro, l'uno accanto all'altro, e l'uno fuori dell'altro. Di doveri ce n'è sempre uno solo. Ma questo è sempre nuovo, unico, come la parola che l'uomo pronunzia, come l'anima di cui egli vive. Quello che pare sempre lo stesso dovere determinato, non è mai quello. Lo stesso onore che dobbiamo ai nostri genitori muta sempre perché muta l'animo nostro dall'infanzia alla vecchiezza, e ogni giorno muta in conseguenza l'immagine stessa dei nostri genitori. E perciò può accadere che quello che si dice lo stesso dovere, oggi ha potere di governare e guidare l'animo nostro, e domani non lo sentiamo

più: non è più lo stesso dovere, perché, prima di tutto, noi non siamo più quelli.

Che dire poi della differenza d'uno stesso dovere per soggetti diversi (per età, esperienza ecc.)? L'astratto dovere valido per tutti gli uomini è un'idea astratta priva di quella normatività e imperatività per cui il dovere non è una notizia che si deve sapere, ma qualche cosa di più: qualche cosa che ci riguarda, che ci tocca, che ha con noi tal rapporto da impegnarci necessariamente ad essere come non potremmo non essere.

[…]

Nazione e Stato

La nazione non è data dal suolo, né dalla vita comune e conseguente comunanza di tradizioni, costumi, linguaggio, religione, ecc. Tutto ciò è la materia della nazione. La quale non sarà tale se non avrà la coscienza di questa materia e non l'assumerà nella sua coscienza come il contenuto costitutivo della propria essenza spirituale; e quindi non ne farà oggetto della propria volontà. La quale volontà, nella sua concreta attualità, è lo Stato: già costituito o da costituirsi; e veramente in ogni caso da costituire (conservare è un continuo costituire, un creare continuo). Volontà.

Errore della dottrina delle nazionalità, che avrebbero diritto a unità e autonomia statale. Non è la nazionalità che crea lo Stato; ma lo Stato crea (suggella e fa essere) la nazionalità. Che *conquistando* la propria unità e indipendenza celebra la sua volontà politica, realizzatrice dello Stato.

Diritto

La volontà dello Stato è diritto (pubblico o privato, secondo che regola i rapporti tra Stato e cittadini, o tra cittadini e cittadini). In ogni caso attua la sua volontà come volontà del cittadino in quanto volontà universale. Non c'è diritto senza Stato, ed ogni individuo che afferma un suo diritto, si appella sempre a un volere universale a cui ogni arbitrio deve cedere, appunto perché arbitrio.

Diritto positivo? Solo in quanto positivo il diritto si fa valere, ed è volere effettivamente universale che ha ragione degli arbitrii. Ma questa positività non è carattere distintivo della sfera strettamente giuridica dello Stato. Anche la morale è positiva in quanto il dovere esiste come sempre determinato, singolo, concreto dovere: *volontà in atto*.

C'è una positività del diritto che distingue questa dalla legge morale. Ed è quella positività che traluce anche nel concetto etimologico di «Stato»: che non è quello che si attua ora, ma quello che si è attuato, e *sta.* E deve stare, con la sua autorità riconosciuta (meglio se scesa dal cielo, immediata, ereditaria) con le sue leggi certe, con la sua forza che le rende esecutive e ne impedisce la violazione. Lo Stato c'è già (almeno così pare). C'è l'impero della legge, l'ordine pubblico, complesso di fatti che siano effetto dell'esserci lo Stato. A cominciare dal Governo, che è il motore attivo di tutta la macchina, già costruita e in essere.

C'è lo Stato; e c'è la sua volontà; la sua legge. Nella quale il cittadino, dalla nascita alla morte, trova il suo *limite*, presupposto della sua esistenza, condizione della sua libertà. La volontà dello Stato, con cui egli deve fare i conti, è volontà non in atto, ma già posta, già voluta, già manifestata in maniera chiara, esplicita, certa. E questa manifestazione della volontà statale deve *precedere* i casi che essa regola.

Sicché il volere per cui la legge deve valere non può osservarla (volerla) se non l'ha innanzi come già voluta; e in tal senso *positiva.* E allora la morale sarebbe il volere attuale; ma il diritto, in quanto tale, il volere già voluto. (Quello che è stato voluto e perciò si vuole: legge di fatto, come è in natura la legge che vi si trova operante prima e indipendentemente dal nostro apprenderla ed entrare comunque in rapporto con essa).

Ma questo diritto (come lo Stato che lo pone) è momento astratto della vita etica. È il logo astratto. Risponde a una posizione ideale del volere, che volendosi si fa voluto: oggetto innanzi al quale non può fermarsi. La sintesi reale è unità di volere e voluto, incorporarsi del volere nel voluto e spiritualizzarsi del voluto nell'atto del volere.

Così la *positività* del diritto è superata nell'atto concreto del volere che nega il diritto e agisce moralmente come *libertà* as-

soluta. Il limite non è negato se non in quanto si conserva: è riconosciuto, cioè posto, e quindi è auto-limite, che non toglie nulla alla libertà, anzi ne prova l'energia.

Superata la positività del diritto, il diritto stesso è risoluto nella morale.

[…]

Autorità e libertà

Oggi è gran parlare di governi autoritari e governi liberali, tornando sempre ad opporre astrattamente autorità e libertà, Governo e individui; rappresentati questi come atomi, ciascuno a sé stante e derivante da sé tutti i diritti e tutti i doveri che abbiano un significato per lui; e quello inteso come potere semplicemente limitativo e coordinatore delle libere attività dei singoli. E non si vuol aprire gli occhi e vedere che la questione dei congegni opportuni onde si contemperino insieme i due opposti principii non si risolve alla luce di *principii eterni*, ma con criteri storici fondati su considerazioni di opportunità secondo il variare delle contingenze storiche. Si tratta di dosature, in cui può vedere di più l'intuizione dell'uomo di Stato, che non il teorico della scienza politica.

Quel che il filosofo dovrà sempre ammonire è che l'autorità non deve recidere la libertà, né la libertà pretendere di fare a meno dell'autorità. Perché nessuno dei due termini può stare senza l'altro; e la necessità della loro sintesi deriva dalla profonda natura sintetica dell'atto spirituale.

[…]

Stato etico

Da questo concetto dello Stato deriva la sua immanente eticità. Della quale vuole spogliarlo chi? Chi ha interesse a osteggiarlo: l'opposizione che ne fa bersaglio a' suoi colpi, comincia naturalmente dal farne una *res*, scevra di valore, immeritevole perciò di qualsiasi rispetto. Ma chi nega l'eticità dello Stato, s'affretta ad apprestargli con la sinistra quel che gli ha strappato con la destra.

Perché lo Stato di cui si disconosce il valore etico è… quello degli altri. Al quale giova sostituirne un altro che, ben inteso e ben trattato, potrà esser sì rivestito del valore che la concezione morale e religiosa della vita può conferirgli facendone uno strumento delle sue finalità superiori. Senza avvertire che una cosa (strumento) non potrà mai acquisire alcun valore; e che perciò, su questa via, non c'è altra possibile via d'uscita che la *teocrazia.* La quale foggia o postula uno Stato, che coincidendo con la stessa divina volontà ricade nel concetto del contestato Stato etico.

Ma se la *teocrazia* non è parola vuota, non c'è ragione di adombrarsene. Perché nessun dubbio che il volere dello Stato è un volere divino, sia che s'intenda nella immediatezza della sua autorità, sia che più pienamente si assuma come l'attualità concreta del volere. C'è sempre Dio: il Dio del vecchio e del nuovo Testamento.

La ribellione morale che provoca lo Stato etico è la riconferma della sua eticità. Perché una forza amorale non potrebbe mai dar luogo ad apprezzamento etico. La ribellione nasce ogni volta che dello Stato si senta la forza, e non si riconosca il valore (positivo). Ma in questo caso gli si attribuisce bensì un valore, ancorché negativo; come al peccatore che si vuol ravveduto, pentito, redento; e si considera perciò capace di ciò.

La prova flagrante dell'eticità dello Stato è nella coscienza dell'uomo di Stato.

I luoghi comuni delle divergenze tra morale e politica rientrano nella *casistica* della dottrina morale.

Moralismo

Nessuna più efficace riprova dell'eticità dello Stato che il moralismo, di buona o cattiva lega, ingenuo o retorico, con cui s'industriano di venir toccando e tentando di risanare le piaghe morali della convivenza politica gli avversari della dottrina dello Stato etico. I quali dopo avere logicamente spogliato lo Stato e la politica, in cui esso si attua, d'ogni attributo morale, inorridiscono della umanità che essi si sono artificialmente foggiata in mente: umanità senza umanità, poiché la moralità è certamente la caratteristica più essenziale dello spirito umano.

Uno Stato per sua natura anetico non è perciò immorale; ma è peggio che immorale. Io direi che sia inumano, se è vero, come s'è avvertito, che nessuna forma di attività umana è concepibile che non sia per sé stessa subordinata alla legge morale. Peggio che immorale. Perché l'immorale è destinato a redimersi e ricrearsi nella moralità; laddove l'amorale è per definizione escluso da ogni possibilità di moralizzarsi.

E può l'uomo tollerare che nell'ambito del suo operare qualche cosa si sottragga all'impero di quella legge morale che è la creatrice della sola vita possibile all'uomo? Anche gli animali domestici che l'uomo s'è indotto ad ammettere nel circolo della sua vita quotidiana, egli li assoggetta ad una rudimentale regola di condotta, a una elementare distinzione di lecito e illecito, che in tutti i modi cerca loro di inculcare fino al punto di poter confidare che essi, comunque, se la siano appropriata e l'osserveranno. Così innanzi alla *feroce forza* che *fa nomarsi dritto*, innanzi a questo Briareo dalle cento braccia, che mette le mani per tutto e fa e disfà l'opera degli individui che sono in concreto la realtà morale, pura forza immane e ignara di ogni norma di giustizia, ecco scattare il naturale bisogno dell'anima umana di proclamare e difendere la moralità, ossia la salvezza dello spirito. Codesta forza andrà bensì riconosciuta e conservata, ma in quanto utile ai fini dello spirito che essa ignora, e che perciò la trascendono. Lo spirito, moralità, è libertà. Ebbene lo Stato, che per sé stesso ignora questa libertà, la quale lo trascende come qualcosa di affatto superiore e incommensurabile, deve con le sue instituzioni favorire e promuovere l'esercizio di questa libertà. Deve? Ma dunque ha un dovere morale? È anch'esso etico come ogni singolo individuo che ha i suoi doveri verso la libertà e che noi distinguiamo nel seno dello Stato? Sarà come un animale da addomesticare; giacché che altro è addomesticare un animale se non ammetterlo, come si diceva, nella nostra società, nella nostra famiglia, e quindi contraddire in pratica a quella natura sub-umana e però antisociale che gli si è attribuita senza troppo pensarci su?

Lo Stato sordo alla legge morale appunto perciò si finisce con volerlo assoggettare ad una guida superiore, quasi ad un'artificiale moralizzazione e umanizzazione. E dall'arbitrarietà

dell'assunto, scaturisce una sorta di zelo impaziente, di violenta frettolosità di strafare. Per la quale in questi filosofi della politica non è più la moralità che si fa innanzi con la sua schietta ed eloquente semplicità, ma un moralismo passionato ed oratorio che si riversa sulla storia e la sommerge in un indistinto movimento di luci e di ombre soprannuotanti al reale processo storico, in cui si viene realizzando lo Stato: col risultato di ridurre il grande problema dello Stato, che è il problema della storia universale, al piccolo problema borghese del dare e dell'avere di questo o quello Stato, di questo o quel partito dominante, di questo o quell'uomo di Stato di fronte all'ideale morale. Tanto più cresce l'ansia morale quanto più questa è stata negata là dove è la sua sede. L'ansia, l'affanno… e la retorica traggono motivo dalla disperazione di mai più abbracciarsi col vivo della vita morale.

[…]

Il corpo e l'anima

Intanto converrebbe riflettere prima di tutto, che il corpo di cui ognuno parla, è per l'appunto il *suo* corpo: quello cioè che egli dice suo, in quanto lo ha lì, nella sua coscienza, termine immediato del suo primo e fondamentale sentire, senza del quale egli non sentirebbe nulla mai. Questo primo ed elementare sentire, questa originaria coscienza che ogni uomo trova alla radice di sé medesimo, quando faccia astrazione di tutto il determinato contenuto della sua esperienza e si arresti a quel principio da cui questa esperienza deve avere preso le mosse per costituirsi gradualmente nella ricchezza delle sue attuali determinazioni, è essa l'anima per cui ogni uomo sa di esserci e vivere. Or bene, fin da questo suo modo più rudimentale, il sentire – che è l'anima – non è un sentire che sia vivere semplicemente, o meglio esser vissuti da un principio che trascenda la nostra individualità. Perché questo sentire noi lo troviamo proprio alla radice del nostro essere, ossia di noi: lì dove noi cominciamo per l'appunto ad esser noi, con la nostra unica e inconfondibile individualità. Quel sentire è perciò *sentirsi*: oscuro sentirsi in cui però già si contrappone un senziente e un sentito, che sono identici e sono

diversi: diversi fino ad essere l'uno l'opposto dell'altro, e quindi la negazione dell'altro; ma, ciò nonostante, tutto uno stesso essere, perché la stessa loro identità dà un significato alla loro opposizione.

L'anima pertanto dentro di sé stessa si sdoppia: ed è anima (sé stessa) e il suo opposto, il contrario di quel che sente: il corpo, che è sentito e non può sentire, perché è il *termine interno al sentire dell'anima.* Lì, nel profondo, alle origini della storia della propria vita psichica, l'uomo incontra per la prima volta il suo corpo, e comincia a conoscerlo. Alla prima occhiata, per dir così, ch'egli getta su sé medesimo, portato com'è a conoscere sé stesso (poiché tutto il suo essere è essere autocoscienza), ecco presentarglisi il corpo, in rapporto col quale gli si presenteranno tutti gli altri corpi, tutta la natura, l'universo fisico. Ed ecco perché il corpo è alla base della vita dello spirito: quel corpo che è unico e perciò infinito; ancora affatto indistinto e indeterminato; ma che si determinerà a mano a mano che si verrà sviluppando la vita psichica con l'arricchimento progressivo di tutte le sue determinazioni. Le quali non proverranno di certo all'anima *ab extra* (che sarebbe impossibile data la sua infinità, e l'infinità del suo stesso contenuto originario, o corpo), ma dal suo stesso ritmo di alienazione da sé, o sdoppiamento, e di ritorno a sé nell'unità della sua sintesi. In un secondo tempo pertanto ognuno costruirà dentro di sé o del pensiero un suo corpo fisico, anatomico e fisiologico sempre più differenziato; ma questo corpo ulteriore dell'anima sarà sempre svolgimento e trasformazione di quel corpo primitivo e immanente, che resterà sempre il nucleo di tutte le forme più differenziate. Svolgimento e trasformazione non dell'idea del corpo, ma di esso stesso corpo, che nasce per l'anima e dall'anima, e vive tutta la sua vita sempre per la virtù creatrice che è la *vis interna* dell'anima. E che è infatti la vita tutta dell'uomo se non una cura assidua e incessante, educatrice e spiritualizzatrice del proprio corpo, reso dal nostro volere strumento sempre più docile e veicolo sempre più rapido dei fini dello spirito, nel perpetuo processo di autoformazione onde questo trae sé stesso dal suo opposto – in cui egli ancora è sommerso e non viene a luce; in cui non egli è, ma la sua negazione; non è libertà, ma meccanismo; non il

divenire che è dello spirito, ma l'immediato essere che è della natura? Corpo, natura, meccanismo: l'opposto della libertà, che è l'attributo dello spirito. Or come lo spirito può venire dalla sua negazione?

Siffatta provenienza, a cui si lasciano adescare positivisti e naturalisti, è superficiale apparenza di qualcosa d'impossibile e assurdo. Apparenza che deriva dal vedere l'opposizione – che è opposizione rigidissima, che male positivisti e naturalisti si industriano di attenuare per vedere di rendere possibile l'impossibile – e non vedere l'unità che è alla radice degli opposti.

Non dal corpo viene l'anima. L'anima viene dall'anima, come senso di sé originario, che contiene in sé l'antitesi del corpo e dell'anima in quanto la produce; ma la produce per risolverla nella sua attuosa unità, che importa bensì il corpo, e il corpo nella sua più netta opposizione all'anima in quanto questa è negazione del corpo; ma importa anche la negazione della opposizione, e quindi del corpo in quanto astratta negazione dell'anima.

Il corpo dunque è un negativo che si nega: e se non si negasse, non avrebbe neanche il significato negativo che gli spetta. L'analisi che distingue nella sintesi gli opposti, e che fissa perciò astrattamente l'essere del corpo, si afferra bensì a qualche cosa di realmente esistente che concorre al concreto essere della sintesi; ma che in questa dimostra negativamente la propria esistenza come l'astratto che nel concreto entra negando (superando) la propria astrattezza. Scendere al di sotto della sintesi e quasi smontarla per dividere i momenti da cui essa logicamente risulta, è possibile e lecito; ma a patto di avvertire e tenere ben presente che questi momenti hanno la loro concreta realtà nella sintesi che li unifica, anzi unitariamente li pone nella loro stessa distinzione e opposizione. Nella loro astrattezza analitica non sono l'uomo, ma il subumano, che presuppone l'uomo; il quale trova in sé il *subumano*, ma è già sopra di esso, e con la sua superiore energia lo pone in essere e gli dà titolo per concorrere alla formazione dell'esistente.

Tale la posizione del corpo, e della natura in genere. Non è umano, ma subumano: qualcosa che è lì sulla soglia; ma la soglia è già sorpassata. E sulla soglia ancora resiste e dice no a tutto ciò che è di qua, e può essere solo di qua dalla soglia. È spazialità e

perciò tempo; è meccanismo perché molteplicità; è immediatezza, laddove di qua dalla soglia è mediazione, unità, libertà.

[…]

La guerra

Il momento dell'*alterità* è essenziale come il momento della pura oggettività nel ritmo dell'autocoscienza. L'alterità va superata; ma ci dev'essere. E deve essere vinta. Prima l'opposizione, poi la conciliazione e l'unità. Questa è l'eterna storia della convivenza umana, ossia dello sviluppo dell'esperienza morale. Maestro-scolaro genitori-figliuoli, educatore-educando, padrone-schiavo, popoli dominanti per superiore civiltà indice di una superiore potenza (o viceversa!) – popoli dominati, sono altrettante originarie fatali opposizioni che l'attività spirituale supera e concilia. Tra i modi di superare l'opposizione è la guerra: della quale il filosofo non può ignorare che ci sono mille forme, e si vengono moltiplicando col moltiplicarsi dei modi in cui si esplica l'espressione del pensiero umano e la volontà si sforza di farsi valere. C'è la guerra a punte di spillo, e c'è la guerra a colpi di cannone. Le punte di spillo sono parole; parole però che tendono a scopi sostanzialmente affini a quelli perseguiti dal cannone: l'annientamento dell'avversario. Ma la guerra propriamente detta è quella che gli Stati combattono con tutte le armi più micidiali per aver ragione l'uno dell'altro, quando l'uno sia d'impedimento all'altro nel raggiungimento di fini essenziali alla sua esistenza. Soluzione della lotta non è peraltro l'annientamento d'uno dei contendenti, ma della forza per cui possono persistere le ragioni della contesa; ossia della volontà in quanto volontà avversaria. Il nemico dev'essere messo in condizioni da non poterci più offendere; e deve riconoscere come sua la nostra volontà. Deve perciò sopravvivere e consacrare nel suo riconoscimento la nostra vittoria.

La guerra infatti non deriva da un nostro inumano desiderio di solitudine. Gli altri, con cui sorge il disaccordo, sono i nostri collaboratori, e concorrono a formare quel patrimonio o sistema spirituale che è il nostro mondo. Causa della guerra è soltanto

un dissenso; e fine di essa perciò non è altro che il superamento di tale dissenso.

La pace e la collaborazione umana

Dopo la guerra pertanto è naturale quel che accade di solito: un bisogno più forte e più vasto di fraternità e solidarietà umana. Il petto si apre a un più ampio respiro, per sentire il prossimo dentro al ritmo del proprio animo, e per acquistare perciò una maggiore ricchezza di vita spirituale.

Impero e ordine nuovo

Illusione naturale, ma illusione quella dei belligeranti miranti a una estensione così vasta dei propri territori da unificare gl'interessi e conciliare gli eventuali contrasti senza ricorrere da capo alla guerra. L'unità è una bella cosa, ma se unità della molteplicità e attraverso le differenze che nascono in eterno dal processo medesimo dell'unità. E i grandi imperi decadono e si corrompono proprio per questa ragione. Prima o poi cadono in rovina. E dal seno stesso dell'unità risorge la differenza; tanto più presto, quanto più violenta è stata la compressione esercitata sugli elementi voluti unificare.

[…]

Umanesimo del lavoro

All'umanesimo della cultura, che fu pure una tappa gloriosa della liberazione dell'uomo, succede oggi o succederà domani l'umanesimo del lavoro. Perché la creazione della grande industria e l'avanzata del lavoratore nella scena della grande storia, ha modificato profondamente il concetto moderno della cultura. Che era cultura dell'intelligenza soprattutto artistica e letteraria, e trascurava quella vasta zona dell'umanità, che non s'affaccia al più libero orizzonte dell'alta cultura ma lavora alle fondamenta della cultura umana, là dove l'uomo è a contatto della natura, e *lavora.* Lavora *da uomo*, con la coscienza di quel che fa, ossia

con la coscienza di sé e del mondo in cui egli s'incorpora. Lavora dispiegando cioè quella stessa attività del pensiero, onde anche nell'arte, nella letteratura, nell'erudizione, nella filosofia, l'uomo via via pensando pone e risolve i problemi in cui si viene annodando e snodando la sua esistenza in atto. Lavora il contadino, lavora l'artigiano, e il maestro d'arte, lavora l'artista, il letterato, il filosofo. Via via la materia con cui, lavorando, l'uomo si deve cimentare, si alleggerisce e quasi si smaterializza; e lo spirito per tal modo si affranca e si libera nell'aer suo, fuori dello spazio e del tempo: ma la materia è già vinta da quando la zappa dissoda la terra, infrange la gleba e l'associa al conseguimento del fine dell'uomo. Da quando lavora, l'uomo è uomo, e s'è alzato al regno dello spirito, dove il mondo è quello che egli crea pensando: il suo mondo, sé stesso. Ogni lavoratore è *faber fortunae suae*, anzi *faber sui ipsius.*

Bisognava perciò che quella cultura dell'uomo, che è propria dell'umanesimo letterario e filosofico, si slargasse per abbracciare ogni forma di attività onde l'uomo, lavorando, crea la sua umanità. Bisognava che si riconoscesse anche al «lavoratore» l'alta dignità che l'uomo pensando aveva scoperto nel pensiero. Bisognava che pensatori e scienziati e artisti si abbracciassero coi lavoratori in questa coscienza della umana universale dignità.

Nessun dubbio che i moti sociali e i paralleli moti socialistici del secolo XIX abbiano creato questo nuovo umanesimo la cui instaurazione come attualità e concretezza politica è l'opera e il compito del nostro secolo. In cui lo Stato non può essere lo Stato del cittadino (o dell'uomo e del cittadino) come quello della Rivoluzione francese; ma dev'essere, ed è, quello del lavoratore, quale esso è, con i suoi interessi differenziati secondo le naturali categorie che a mano a mano si vengono costituendo. Perché il cittadino non è l'astratto uomo; né l'uomo della «classe dirigente» – perché più colta o più ricca, né l'uomo che sapendo leggere e scrivere ha in mano lo strumento di una illimitata comunicazione spirituale con tutti gli altri uomini. L'uomo reale, che conta, è l'uomo che lavora, e secondo il suo lavoro vale quello che vale. Perché è vero che il valore è il lavoro; e secondo il suo lavoro qualitativamente e quantitativamente differenziato l'uomo vale quel che vale.

Famiglia

Vale egli non atomisticamente considerato, come lo considera il comunismo. L'uomo è famiglia. Egli lavora perciò per sé, ma lavora anche per i suoi figli: *alteri saeculo.* Lo Stato ha interesse di coltivare e promuovere l'istinto (che nell'uomo diventa vocazione) alla generazione e al riconoscimento della prole, quindi alla formazione del nucleo familiare onde il singolo è portato dalla natura a spezzare la crosta del suo gretto egoismo e ad ampliare la sfera della sua naturale individualità. Lì è la radice del senso dell'immortalità onde ogni uomo s'infutura e spezza la catena dell'attimo fuggente. Anche la famiglia può mutare, ed è infatti sempre diversa. Ma eterno è l'amore che la crea: l'amore che si compie nella prole, onde l'individualità si completa e dimostra la sua potenza incidente nella vita del cosmo. E guai all'uomo che si condanna alla sterile solitudine; guai allo Stato che rinuncia a questo perenne vivaio morale d'umanità che è la personalità integrata nella famiglia, cementata dall'amore e perpetuantesi nella *eredità.*

[…]

Il motivo della fede nell'immortalità

Uno degli articoli di fede a cui tiene di più il cristiano è il domma dell'immortalità dell'anima, intorno al quale così lungo, aspro ed oscuro è stato il travaglio della filosofia scolastica che ne voleva mettere al sicuro la prova razionale contro le difficoltà della tradizione speculativa, incerta e insufficiente, e così gravi le perplessità suscitate dalle negazioni, dalle critiche, dai dubbi della filosofia moderna. Articolo di fede tanto più caro, quanto meno garantito da inoppugnabili argomenti della ragione: tema, delle più appassionate discussioni non pur nelle scuole ma nei pubblici ritrovi e nelle piazze, quando gli averroisti delle scuole latine misero di moda la controversia sul significato dell'intelletto unico di Aristotele e tornarono a scalzare i fondamenti del concetto dell'anima immortale. Gli animi da allora si strinsero tanto più alla religione, quanto meno potevano su tale argomento di som-

mo interesse affidarsi alla speculazione razionale. Oggi invero la religione è ricercata dai più e apprezzata più che per altri conforti da essa arrecati contro i dolori presenti e immancabili della vita, come la sicura promessa del porto in cui potrà ancorare la nave di ogni uomo al termine del rischioso e penoso viaggio terreno. E la religione pertanto, più che come un tesoro di verità capace di appagare ogni più profondo bisogno della umana intelligenza, si rappresenta comunemente come la scienza a cui si può attingere la certezza della vita futura; come la soddisfazione dell'ansia più tormentosa che affatichi l'uomo in questa vita. Non è la religione il principio, di cui il domma dell'immortalità sia il corollario; ma è il bisogno di poter fare assegnamento sulla vita immortale che fa cercare la religione come il guanciale su cui possa posare il nostro capo stanco alla fine della giornata laboriosa.

Né l'immortalità si desidera, come vorrebbero alcune dottrine filosofiche, per risolvere un problema di teodicea, poiché esso permette di rinviare a un'altra vita la soluzione del problema, che in questa non pare che si risolva, del premio della virtù e della punizione della colpa. Questi problemi della vecchia teodicea sono tramontati nello spirito moderno rivolto piuttosto ai problemi dell'esperienza e della storia, poco curante se quivi stesso, per chi voglia pensare rigorosamente, siano annidati quelli che riguardano tutti i concetti del divino. Ma l'interesse più vivo che muove l'uomo moderno a guardare al di là della morte è un motivo eudemonistico. Per cui l'uomo ama pregustare il piacere futuro e si amareggia ogni godimento attuale nella trepidazione e sospetto che esso abbia a un tratto a cessare. Onde l'uomo felice e che tiene alla propria felicità, pur trepidando per il proprio avvenire, brama che la sua felicità duri: *usque ad finem et ultra.* E che insomma non sia destinata essa a finire. E duri, prima di tutto, indefinitamente la sua vita, sorgente di tutte le gioie. Oh potesse durare la gioventù! Ma che tardi a venire la vecchiezza e non tronchi ogni gusto di questa vita così dolce a chi possa bere a larghi sorsi alla coppa del rigoglio giovanile. E poi, e poi, che non abbia tutto a finire. E un filo di questa energia che ci fa assaporare il dolce dell'esistenza si rafforzi e rinsaldi attraverso la moderazione e il savio governo degli anni stanchi; e duri per modo che non avendo più esso bisogno del concorso del corpo e del

suo antico vigore, si venga bensì estenuando e raffinando come il frutto delicato del puro esercizio dell'anima, che nella vigilia della fine si prepara a una vita tutta spirituale e ancora desiderabile e cara, quale essa potrà viverla al di là, con le sole sue forze. Ma il durar della stessa vita dell'uomo singolo, come potrebbe apparire desiderabile a lui se vuotata del contenuto ond'essa si viene giorno per giorno riempiendo e arricchendo? Essa è pur la vita di questo mondo, dove sono i nostri genitori, i nostri fratelli e i nostri figli, coi quali l'individuo convive e accomuna, moltiplicandola, con la comunanza, ogni gioia, e senza i quali perciò la fonte di tutte le gioie verrebbe ad inaridirsi. E il perdurare della nostra vita individuale è possibile a patto che perduri la vita dei nostri cari; la cui morte l'uomo perciò esclude dal novero degli eventi che gli riserba l'avvenire quale egli ama raffigurarselo; e giungerà sempre inattesa, inopinata, come fulmine che s'abbatte sulla più robusta pianta e minaccia di svellerla. Ma l'amata compagnia l'uomo è portato allora a sperare che oltre questa vita abbia ad essere ripresa, affinché il corso della felicità non venga in un momento interrotto, senza un perché. Oh, come potrebbe l'uomo lavorare senza vedere oltre l'oggi un domani, e un domani che sia il suo domani, suo e delle persone più caramente dilette, la cui vita fa tutt'uno con la sua? La logica della felicità può ammettere un'interruzione ma temporanea, come quelle tante che sospendono in questa vita le nostre gioie per compensarle, alla ripresa, con la rinnovata dolcezza del loro primo gusto. Premorrà il padre ai figli, ma egli, il buon padre, ha pensato in anticipo, dacché li ha generati, alla loro vita dopo la sua morte; e il suo spirito continuerà perciò ad aleggiare intorno ad essi, presente e provvido finché essi avranno in qualche modo bisogno di lui: cioè finché avran vita. E dopo? Dopo si ritroveranno con lui, ed egli li riavrà compagni solidali di quella vita felice che non dovrà mai finire. E se premorrà alcuno dei figli, che altro potrà essere pel padre la restante vita accompagnata dall'assiduo ricordo, ravvivato di continuo da una tenerezza sempre rinascente se non un'attesa della vita che riprenderà tutta come una volta?

È la logica eudemonistica della comune esperienza. Essa può urtare in un intoppo misterioso, quando, secondo l'immagine platonica, si sale sulla zattera per fare il tragitto dopo la

morte al mondo di là; ma nel corso dell'esperienza essa corre sicura attraverso il tempo dal presente al futuro prossimo e remoto. Ed è logica necessaria, alla quale non c'è dubbio che possa opporre un ostacolo insormontabile. Perché l'uomo vive di domani, di attesa, di fede nel futuro: e non solo, come vivamente ci fa sentire il poeta nel *Sabato del villaggio* quando il futuro ci prometta il dì di festa, ma ogni giorno, quale che sia il successivo. Il passato non ci interessa più: esso è la voragine in cui la vita vissuta è precipitata e sparita, e non potrà essere più ripresa per essere rivissuta. Il presente sì è tutto, e lo stesso futuro che non ci si avvicinasse istante per istante per divenir presente e ci stesse davanti come i ruscelletti del Casentino sotto gli occhi di maestro Adamo, sarebbe non la vita, ma la negazione della vita, l'inferno. Ma il presente fugge veloce e la gioia di un'alba luminosa non conforterebbe l'occhio del riguardante se fosse un lampo che si spegne nel momento stesso che si accende. L'alba è una promessa del giorno; il presente è vita se è inizio d'una durata che si prolunga nel futuro. Niuno s'affida al presente senza chiedersi: – E dopo? – *Après moi le déluge*: e sia; ma se non mi assistesse una segreta, ancorché timida, speranza che il diluvio possa non venire, come io stesso potrei agire?

Questa speranza che è la legge della vita, per questa vita dell'esperienza, ci fa spingere lo sguardo di là dal termine di questa e, per non disperare della felicità in cui è la nostra vita, ci fa concepire una vita che sia dopo di questa, e sia pure continuazione di questa.

C'è bensì il pessimista che ci riempie le orecchie con le sue querele circa l'impossibilità di esser felici. Ma dispera egli della propria felicità? ossia di ogni soddisfazione che gli renda cara la vita? Egli filosofeggia, e la sua filosofia gli procura, nell'atto stesso del filosofare, un amaro gusto che è per lui *principio e cagion di tutta gioia*, per usare una pregnante espressione dantesca: è la ragione della sua vita. E non della sua vita presente, nell'istante; ma della vita, come egli se la rappresenta, oggi e domani e sempre (finché almeno gli duri). E oltre la soddisfazione della verità che il pessimista crede di scoprire e dimostrare, e che è suo vanto ed orgoglio, quante altre non occhieggiano dietro questa primaria ed essenziale, sul fondo del suo animo! Egli, il filosofo

dell'impreteribile disfatta, pensa agli avversari, reali o immaginari; e perciò scrive e pubblica i suoi pensieri e pregusta la gioia della vittoria. Vittoria sugli avversari, anzi su tutti gli uomini, che, abbandonate le loro dannate illusioni, dovranno assentire al suo verbo e farglisi scolari e onorarlo come maestro di sapere e di vita, ecc. Si può dire che il pessimista coerente è il suicida; ma anche il suicidio è suscettibile di un giudizio morale; ed è tale perché è un atto libero, una decisione, quindi una deliberazione, che non è vita totalmente disperata, ma retta pur essa da una speranza; dalla speranza di Bruto che ribellandosi al Fato e affrontandolo non dispera di riportar la vittoria sopra di esso. Guarderà egli a un avvenire buio: ma i suoi occhi si volgono ancora all'avvenire, e lo prevedono quale egli lo vuole.

Perciò si dice con verità che la speranza è l'ultima dea. Perciò se una scienza volta a tutte le cose mortali non conforta a sperare un'altra vita oltre la vita, se una filosofia, incapace di superare risolutamente il punto di vista di quella scienza, non soccorre alla nostra indomabile speranza; ebbene, venga la religione con la sua fede ad assicurarci questa esistenza futura e indefinitamente duratura, di cui l'animo nostro non può fare a meno. Che se la stessa religione ci desse un Dio alieno dal garantircela, essa si spoglierebbe del suo maggior pregio e lascerebbe indifferente il cuore dell'uomo.

[…]

La morte

Ma l'anima pensa sempre? E non è interruzione del pensiero, e cioè della coscienza, il sonno? L'esperienza dimostra questo concetto dell'essenzialità del pensare, la cui interruzione sarebbe un iato nella vita dell'anima. Ed è l'esperienza del sogno che è una forma di coscienza: quel sognare che è proprio del sonno, e che può parere accidentale poiché talvolta ci ricordiamo bene, svegliandoci, di aver sognato, e talaltra no; ma basta riflettere che tal ricordo ha infiniti gradi di chiarezza; onde tra i sogni rimasti vivi nella memoria e i sogni obliati e sommersi nel buio della coscienza (che pare assenza totale di coscienza) ci sono

sogni che si ricordano ma più o meno sbiaditi e confusi, altri che si possono schiarire e ravvivare con un'attenta analisi de' frammenti superstiti e affioranti nel ricordo, altri che rimangono enigmi senza chiave che aiuti a decifrarli, quasi un nodo, una macchia, qualcosa che pesi sull'anima e non si sappia dire che sia. Esperienza bastevole a confermare l'argomentazione a priori che fa del pensiero l'essenza di questo interno principio che ci sostiene in vita e regge tutto il nostro essere consapevole.

Ma arriva questo moto del pensiero a un punto finale, in cui precipiti e cessi del tutto? L'esperienza ci dà forme deboli di coscienza (sul punto di addormentarci o di venir meno e perdere i sensi) in cui l'energia pensante si attenua e attutisce e pare giunga al margine dell'esistenza oltre il quale essa non è più. Allora pare all'uomo di morire: si sente morire. Ma non muore. Gli accade, come si dice, *di perdere i sensi*, ossia di non avere più gli organi del corpo docili al pensiero e fusi nel circolo della vita psichica. Il corpo tutto perde il calore della vita e il movimento, si aggrava, l'anima non lo possiede più e perciò non le riesce più di servirsene. Nella paralisi il corpo diventa estraneo all'anima: materia che lo spirito non riesce più a compenetrare e smaterializzare con la sua energia. Sul punto di morire, al limitare dell'esistere, ecco, quel che l'uomo è nella sintesi di sé ed altro, si scompone. E l'altro non è più che altro.

Giacché se l'uomo esiste come coscienza di sé (Io), esso esiste in quanto unità di sé ed altro, soggetto e oggetto. E il primo oggetto è il corpo: a cui infatti si riduce, prima di scomparire, ogni oggetto quando si spogli di tutti gli attributi che gli conferisce il soggetto, e si cerchi di fissarlo nella sua pura opposizione al soggetto. Questo oggetto è l'altro, connaturato con noi; il cui rapporto col soggetto è quel nesso che abbiamo detto società trascendentale, principio di ogni associazione intesa come qualche cosa di organico e immanente alla stessa costituzione dell'individuo. L'appressamento alla morte viene ad essere, con l'irrigidirsi ed estraniarsi dell'altro a noi, una crisi della sintesi vitale dell'Io, una dissoluzione della società trascendentale.

Ma questa crisi è adombrata, non realizzata assolutamente; si vede quasi da lungi, ma non si raggiunge. La morte, abbiamo visto, di cui abbiamo esperienza, è la morte altrui, non la no-

stra. E questo fatto ha un significato molto importante. La morte suppone sempre una società, ed appartiene alla storia dell'Io in quanto questo è una società trascendentale, principio di ogni forma di società empirica.

La morte è un fatto sociale. Chi muore, muore a qualcuno. Un'assoluta solitudine – che è impossibile – non conosce morte, perché non realizza quella società di cui la morte è la dissoluzione. E paradossalmente può dirsi che il solitario non muore: non può infatti morire di quella morte civile, o morale, che è il diventare spiritualmente nullo per gli altri. Per cui l'uomo rimane per l'uomo altro, spoglio di quel nesso sociale che dell'altro fa uno simile a noi, un altro noi, coerente con noi nella sintesi della nostra autocoscienza, che è sempre unità di sé ed altro: ma di altro a noi assimilato mediante la sintesi; altro che risponde a noi, e partecipa pertanto al dialogo, che è l'interno dialogo in cui si attua la nostra persona. Il morto non risponde più. Così il morto civile, egualmente, diviene muto a noi; non più uomo, ma semplice oggetto.

Su questa via anche il nostro corpo, da oggetto a noi consociato e quindi reso intimo a noi dalla stessa sintesi spirituale della consociazione, a un tratto, ecco, s'irrigidisce e resiste alla sollecitazione consociativa, si converte in altro, puro oggetto: si oppone in forma affatto negativa; entra nell'agonia che ci fa presentire la morte, e l'accenna da lungi. Si fa muto. Non parla più esso in noi – e però noi non parliamo più: esso che, dal suono della parola parlata per l'articolazione degli organi vocali del corpo, alla mimica, allo sguardo degli occhi, al contrarsi della fronte, alla movenza dei singoli organi, all'andatura generale del corpo, è tutto un linguaggio. Non esprime più nulla, ossia ferma il moto espressivo onde l'anima si attua mediante il corpo che è suo. Il corpo decade da spirito a natura.

Decade, ben inteso, nel concetto, non nella realtà. Ché questa natura, a cui il corpo, come ogni *altro*, si riduce sottratto ogni carattere che gli competa per l'azione della sintesi, non è e non può essere che risultato di un'astrazione. È il logo astratto esanime da ogni anche minima animazione che gli spetta nel logo concreto. È quel che rimane avanti al pensiero, quando questo facesse intera astrazione da sé stesso: nulla.

Questo nulla è la morte, che fa ribrezzo ed orrore appunto

perché è il nulla del pensiero che si prova a concepirlo e fissarlo innanzi a sé. L'altro che è il *nostro* altro, ridotto ad altro senza nessuna relazione con noi; non più nostro. Un altro perciò più freddo e più muto di tutte le cose inanimate: esanime; cadavere.

Il quale rimane per altro presente: non più nostro, e pur sempre nostro, perché negato nella sua astrattezza e riportato nel seno del concreto atto spirituale. *Resurrexit*, *non est hic; est nobiscum, immo in nobis.* E questo Noi non si può scavalcare senza che venga meno la stessa esperienza – l'unica possibile – della morte. E l'Io perciò è immortale.

Ma questa immortalità è del processo eterno dell'Io che esiste nel suo attuarsi come universalità, infinità e perciò immortalità. Che importa sempre abnegazione e sacrifizio del sé piccolo al sé grande, del reale che esiste all'ideale che stimola e spoltrisce il reale e gli fa sentire che quella sua immediata esistenza non è ancora esistere.

Non è l'immortalità della fotografia di chi imbaldanzisce della sua floridezza giovanile e ama vagheggiarsi anche nel futuro con la testa chiomata de' suoi capelli corvini… mentre la testa, inesorabilmente, incanutisce.

L'immortalità dell'uomo vivo è quella dell'uomo che vive perché muore sempre a sé stesso: perché, così vivendo, egli si muove nella eternità, si immortala. Scarsa consolazione, forse, per i Narcisi che preferiscono specchiarsi nelle proprie immagini giovanili. Ma, peccato che queste non siano altro che immagini e sogni in cui l'uomo si distacca fantasticamente dalla realtà. L'uomo che preferisce le consolazioni virili procurate dalla realtà, cercherà piuttosto sé stesso non nelle proprie immagini e fantasie, ma dentro sé stesso, dov'è la sorgente di ogni fantasia, ed è pure la sorgente di ogni gioia reale e sostanziale. Ma *nosce te ipsum*: questo è il punto.

[…]

Velleità, *volere*, *carattere*

Il carattere è la costanza del volere: la costanza (*constantia*) che gli dà unità, necessità, razionalità, universalità. Costanza, che

è da intendere prima di tutto come costanza intrinseca all'atto unico del volere, affinché poi si possa intendere anche, a modo empirico, come costanza estrinseca, ossia come conformità di tutti i singoli atti di volere a una massima identica e immutabile. Che sono due significati in diverso piano legittimi, che si illuminano scambievolmente, dovendosi dire che la costanza estrinseca è nella esperienza una dimostrazione o conseguenza di quella costanza superiore e primigenia che è la costanza intrinseca.

Conviene infatti considerare che anche nella sfera dell'atto volitivo concepito a rigore come unico, occorre una fermezza ed energia analoga a quella che nell'esperienza si desidera nella condotta degli individui attraverso tutte le azioni in cui la condotta consiste. Per tale fermezza ed energia la volontà si distingue dalla velleità; la quale può definirsi una volontà fallita, che disvuol ciò che volle, e cangia proposta, e non insiste nella persecuzione del fine, cede alle difficoltà che l'atto del volere dovrebbe vincere, e insomma non perviene al compimento dell'atto onde si dovrebbe realizzare. Comincia e non finisce; accenna e non fa; rimane nel teorico astratto e non si avanza nella prassi. Infeconda com'è sempre l'attività dello spirito che non si spiega nella compiuta e assoluta energia creatrice della realtà spirituale. Il «volere fortissimamente» dell'Alfieri è il puro e semplice volere senz'avverbio: ma rigorosamente inteso come volere che non disvuole, che non cambia proponimento prima di averlo recato in atto, che non spezza la sintesi onde l'atto dell'autocoscienza salda il suo circolo e quindi s'accampa nella realtà. Il volere che, quando lampeggia nell'agire e nello stesso parlare dell'uomo che manifestamente fa sul serio e crede in quel che dice e in quel che fa, ci fa esclamare: – Ecco un carattere; – e suscita in noi un sentimento di ammirazione come schietta rivelazione di umanità.

INDICE

L'Italia, quel pensiero dominante
Introduzione di Marcello Veneziani ..... p. 5

Giovanni Gentile: Pensare l'Italia

1. La tradizione italiana ..... » 35
2. La profezia di Dante ..... » 54
3. Poesia e filosofia di Leopardi ..... » 81
4. Il pensiero italiano ..... » 97
5. Guerra e vittoria ..... » 122
6. Le due Italie ..... » 143
7. La politica per la nuova Italia ..... » 166
8. Scuola, educazione, etica del sapere ..... » 195
9. La mia religione ..... » 212
10. Discorso agli Italiani ..... » 230
11. Umanesimo del lavoro ..... » 247